د. عبد الجبار الرفاعي

إنقاذ النزعة الإنسانية في الدين



مركز دراسات فلسفة الدين ـ بغداد

إنقاذ النزعة الإنسانية
في الدين



ثقافة التسامح

سلسلة ثقافية دورية، يصدرها (مركز دراسات فلسفة الدين). وتهتم بالتثقيف على التسامح، ونفي الإكراه والكراهية في الدين، وإشاعة العفو، والسلام، والعدل، والإحسان، والتراحم، والحوار، والحكمة، والموعظة الحسنة، والمجادلة بالتي هي أحسن، والمحبة، والصبر، والمداراة، والصفح الجميل، والهجر الجميل، وغير ذلك من مقولات ومعاني اللين، والسماح، واحترام الآخر، والعيش المشترك.

والدعوة للحريات وحقوق الإنسان، وتجفيف المنابع التي ترسخ مفاهيم الاستبداد، وتعمل على صياغة نفسية العبيد في المجتمع. ونقد منابع التعصب، ونفي الآخر، والعنف، والتحجر، والقراءة الفاشية للدين.

واكتشاف الأبعاد العقلانية والأخلاقية والإنسانية والجمالية والمعنوية السامية في الدين والتراث.



د. عبد الجبار الرفاعي

إنقاذ النزعة الإنسانية في الدين





المؤلف: **د. عبدالجبار الرفاعي**
الكتاب: **إنقاذ النزعة الإنسانية في الدين**
الطبعة الثانية: بغداد ١٤٣٤هـ/ ٢٠١٣م

مركز دراسات فلسفة الدين
بغداد: شارع المتنبي
www.rifae.com
e-mail: info@rifae.com



المحتويات



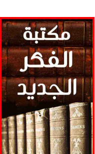

مكتبة
الفكر
الجديد

مقدمة الطبعة الثانية

حين صدر هذا الكتاب قبل عدة أشهر أبدى بعض المثقفين تحفظه بشأن عنوانه، فقال متسائلا: وهل هناك «إنسانية في الدين» كيما ينبغي أن نبادر إلى «إنقاذها»؟ وأضاف غيره: إن مهمتنا هي إنقاذ الإنسانية «من» الدين؟ ولم يكترث بما أوضحته له، من أن فكرة الكتاب تتمحور حول التدليل على: أن الدين ظل على الدوام أحد أهم منابع إلهام قيم المحبة والتراحم والتعاطف والشفقة واحترام كرامة الكائن البشري. لكنه شدّد على ما تنوء به مجتمعاتنا من تعصبات وكراهيات ونزاعات، وما يستتبعها من انقسامات وحروب مزمنة، تغذِّيها على الدوام الجماعات الدينية السلفية، وبعض رجال الدين. وراح يتحدث عن نماذج متنوعة مما تبثُّه الفضائيات والمواقع والصحف الالكترونية والمنابر، وأدبيات السلفية الجهادية وغيرها من تلك الجماعات، وعدوانها الواسع على السلم الأهلي، ودعواتها التحريضية لتفتيت مجتمعاتنا.

ليس من أهداف هذا الكتاب التغاضي عن ذلك، ولا التقليل من أهميته، ولا الدعوة إلى تجاهله. بل إن من يطالع صفحاته يجد أن صميم رسالته الاحتجاج على كل هذا الواقع المأساوي للدين، ونقد كل هذا الزيف المهول الذي يوضع من قبل أطياف من الإسلاميين على اسمه.

لا يمكن تجاهل أثر تلك الخطابات المشار إليها في تلويث المجال الاجتماعي العام، وتهشيم مرتكزات العيش المشترك في



مجتمعاتنا، مثلما لا يصح إنكار الحضور الكثيف والفاعل والمؤثر لها، ودورها في تفشي أنماط همجية متوحشة من العنف الديني.

وقد تكرس أثر هذه الجماعات، وأتيحت لها فرصة تاريخية هامة في الاستيلاء على المجال العام، بعد هيمنة الإسلاميين السياسيين على السلطة، الذي انتهت إليه ثورات الربيع العربي في بعض البلدان، واحتكارهم لتمثيل المجتمعات، واختزالهم التنوع الأثني والديني والمذهبي بأيديولوجياتهم الخاصة، وتوظيفهم الديمقراطية والانتخابات كسلّم يستخدم لمرة واحدة، حتى إذا تحقق الغرض منه طرح جانبا! من دون وعي لفلسفة الديمقراطية، ومضمونها الحقيقي من الحريات والحقوق والتداول السلمي للسلطة.

مضافاً إلى تفجر الطائفية، وكافة التعصبات الموروثة بصورة لم يسبق لها مثيل في شرق المتوسط، بنحو أضحى الاحتماء بأمراء الطوائف الوسيلة الوحيدة في بعض البلدان لضمان الحياة، في مجتمعات تقوضت فيها واضمحلت معظم بنى الدولة الحديثة.

في مثل هذه المناخات يبدو الحديث عن «النزعة الإنسانية في الدين»، كمن يحكي لنا عن ماض مضى ولن يستعاد، أو من يحلم بعالم رومانسي مثالي، لا صلة له بمجتمعاتنا اليوم.

لا يدافع هذا الكتاب عن فشل الإسلاميين في إدارة السلطة، كما لا يتجاهل ما يبدو من حقيقة أن السلطة قد تكون مقبرتهم، بسبب عجزهم وقصورهم في إدراك الجذور العميقة للدولة الحديثة، وافتقار الكثير من المسؤولين، إلى أي تكوين أكاديمي أو معرفي أو فكري، يؤهلهم لإعداد نظم وبرامج وخطط اقتصادية وإدارية وتربوية وعلمية



وثقافية معاصرة، فضلاً عن عدم توفرهم على تدريب وخبرة عملية في إدارة الدولة وبناء مؤسسات السلطة. إنهم يفكرون في مرحلة ما قبل الدولة، لذلك يحرصون على استدعاء القبيلة وقيمها وتشكيلاتها العتيقة، ويغرقون في كهوف الماضي، ويفرطون في إستهلاك التاريخ، وكأنهم لا يعيشون في عالمنا إلا بأبدانهم، في حين تلبث عقولهم وأرواحهم مع الموتى.

الرؤية المشتركة في موضوعات هذا الكتاب تدعو إلى فهم آخر للدين، وتأويل مختلف للنصوص الدينية، عبر قراءة شاملة لهذه النصوص، تستلهم نظامها الرمزي، وما تختزنه من معان ومداليل، لا تبوح بها إلّا من خلال عبور المنظومة المغلقة للفهم التقليدي لها، وتوظيف منهجيات ومفاهيم وأدوات ومعطيات المعرفة البشرية والعلوم الإنسانية الراهنة، لتفسيرها في ضوء متطلبات العصر ورهاناته. انه تفسير لا يختزل الدين في المدونة الفقهية فقط، ولا يقوم بترحيله من حقله المعنوي القيمي الأخلاقي إلى حقل آخر، يتغلب فيه القانون على الروح، ويصبح الدين أيديولوجية سياسية صراعية، أيديولوجيا تهدر طاقاته الرمزية والجمالية والروحية والمعنوية.

يسعى هذا التفسير إلى اكتشاف وظيفة الدين الأصلية في إنتاج معنى لحياة الإنسان. وهي وظيفة عجزت معظم الجماعات الإسلامية اليوم عن إدراكها، وأغرقت أنفسها والمجتمعات في نزاعات ومعارك يتجلى فيها كل شيء، سوى الأخلاق وقيم التراحم والمحبة في الدين.

أعني بـ «الإنسانية في الدين» في عنوان هذا الكتاب: الخلاص والتحرر من «نسيان الإنسان» في أدبيات الجماعات الاسلامية،



والاعتراف ببشريته ومكانته في الأرض، وتصحيح نمط علاقته بربه، وتحويلها من صراع مسكون بالخوف والرعب والقلق، الى علاقة تتكلم لغة المحبة، وتبتهج بالوصال مع معشوق جميل.

أعني بـ «الإنسانية في الدين»: عدم التنكيل بالجسد، والتضحية بمتطلباته الضرورية وحاجاته الغريزية، لحساب الأيديولوجيا، والفهم المبسط للتربية الروحية، الذي يفضي الى تجاهل طبيعة جسد الإنسان وقمعقه وتعذيبه، بمحاربة الغرائز والعمل على اجتثاثها.

أعني بـ «الإنسانية في الدين»: الدعوة للسلام واحترام كرامة الكائن البشري، واشاعة السلام بين المجتمعات البشرية، عبر دراسة الأديان ومقارنتها، والغوص في أعماقها لاكتشاف جوهرها المشترك، ومنابع السلام الكامنة في نصوصها وتراثاتها الدينية. والحوار بين الخبراء والمختصين فيها، خارج اطار المجاملات وعبارات التبجيل والعلاقات العامة. إذ «لا سلام بين الشعوب ما لم يكن هناك سلام بين الأديان. ليس هناك سلام بين الأديان بدون حوار بينها. ولن يكون هناك حوار بينها بدون وجود نظام أخلاقي كوني، ولن يستمر الكون بدون نظام أخلاقي كوني يدعمه المتدينون وغير المتدينين على حد سواء». حسب تعبير اللاهوتي الألماني هانز كونغ.

أعني بـ «الإنسانية في الدين»: استلهام الميراث المعنوي العميق، واستدعاء التجارب الروحية التطهيرية التنزيهية السامية في التاريخ، وبناء إلهيات عقلانية مستنيرة، تحررنا من التفسيرات التعسفية القمعية للنصوص. وتحديث الإلهيات يتطلب الخروج من السياقات الكلاسيكية للتفكير الديني، وعدم التوقف عن طرح تساؤلات بديلة، والتوكؤ على



منهجيات ومفاهيم، مستوحاة من المكاسب الجديدة لفلسفة الدين وعلوم التأويل وفتوحات المعارف البشرية، تفضي إلى التحرر من الصورة النمطية للإله، التي تشكلت في سياق الصراعات الدامية، والفتن والحروب العديدة بين الفرق والمذاهب، والسعي لترسيخ صورة رحمانية للإله، تستلهم ما يتحلى به من صفاته الجمالية، وأسمائه الحسنى، ورحمته التي وسعت كل شئ. ف«لن ينقذنا إلّا إله جديد». حسب تعبير هايدغر.

أعني بـ «الإنسانية في الدين»: إنجاز مصالحة بين المتدين ومحيطه والعصر الذي يعيش فيه، والإصغاء لإيقاع الحياة المتسارعة التغيير، ووتيرة العلوم والتكنولوجيا التي لا تكف عن مفاجأتنا كل يوم بجديد، تتبدل معه صورة العالم، وتختلف تبعاً لها أساليب تعاطينا مع الواقع، وتتيح لنا وسائل تكنولوجيا المعلومات والنانو والهندسة الجينية مغامرات وعي، توقظ عقولنا وتخرجها من الحالة السكونية، وتقدم لنا سلسلة معطيات ومعارف وأدوات، تصوغ لنا تصورات وإدراكات وأفكار، تتبدل معها رؤيتنا للكون والحياة.

لا يعد هذا الكتاب بأجوبة، وإنما يهتم بطرح الأسئلة، ويحرص على تنمية روح التفكير النقدي، الذي يفضي بدوره، وبنحو متواصل، للتساؤل المستمر، وتدريب التفكير على عدم الكف عن التحري وفحص المسلمات. ولا يتجاوز ذلك إلا بمقترحات وافتراضات وآراء، يعرضها للنقاش والحوار والتفكير. إنه محاولة للتفكير خارج الأسيجة التقليدية، ودعوة لمغادرة القطعيات واليقينيات والجزميات، وتكرار المكررات وشروح الشروح التي عطلت التفكير الديني.



ميزة هذه الطبعة من الكتاب، إنها مزيدة ومنقحة، فقد تطوّع مشكوراً صديقي وتلميذي الأستاذ علي المدن بمطالعة الطبعة الأولى، فأضاء النص ببصيرته النافذة، وصوّب ما ورد فيه من أخطاء، وأثراه برؤاه الدقيقة، ورفده بتوضيحاته الهامة.

وهكذا تمت إعادة ترتيب موضوعات الكتاب، بنحو تزحزحت معظم المواد عن ترتيبها في الطبعة الأولى. وأُضيف فصل جديد، تناول «فلسفة الدين وتحديات الربيع العربي».

وما توفيقي إلا بالله عليه توكلت واليه أنيب

عبد الجبار الرفاعي

بغداد ٢٠١٣/٣/١



مقدمة الطبعة الأولى

تتبدى الرموز، والإشارات، والعلامات، والثيمات، والتعبيرات المقدسة، والمشاعر والأحاسيس، والمعتقدات، والمفاهيم، والرؤى الدينية، في مجالات حياتنا بأسرها، ولا يفلت منها أي حقل ثقافي، أو معرفي، أو فني، أو أدبي، أو سياسي، أو إجتماعي، أو إقتصادي؛ فهي تمتزج بكل شيء، وتتجلى في الأزياء واللباس، والطعام والشراب، ومختلف أنماط العلاقات البشرية، واللغة والنصوص الشفاهية والمدونة. وحتى لو تعمد شخص استبعادها فإنها تبقى مضمرة ولا تختفي، بل يستبطنها قلمه أو لسانه، عبر إستبدالها بألفاظ لا تحيل إلى تلك المضامين مباشرة، لكنها تظل كامنة مستترة فيها.

كما إن المجتمعات الغربية، التي عملت منذ فترة طويلة على نفي الدين وتعبيراته من عالمها، لم تستطع إجتثاث رموزه المكتظة بها القلائد، والحلي، والألبسة، والتماثيل، واللوحات الفنية، والأشكال والرسوم المعمارية للمباني. ومازال الشعر والنثر والفلسفة وغيرها من المعارف الإنسانية تستخدم مصطلحات ميتافيزيقية، وألفاظاً تحيل إلى ميثيولوجيا وأفكار مقدسة. وربما لا نعثر على فيلسوف، أو مفكر، أو أديب، أو فنان، أومصلح في التاريخ القريب للغرب لم يشتغل على تأويل النصوص المقدسة واستنطاقها اثباتاً أو نفياً. ومن النادر أن نجد انتاجاً معرفياً أو إبداعيالم يقارب موضوعة الميتافيزيقيا وما تشى به من مقولات، أو يقف منها موقفاً محايداً، من دون أن يغور في مدياتها،



ويسعى لتفسيرها وتبريرها، أو تفكيكها وتقويضها. بل ان أشهر المفكرين المناهضين للدين؛ اتخذت الظواهر الدينية مساحة هامة من كتاباته، وشدد على أن تحرير الأرض يبدأ من تحرير السماء.

ولايتطلب التدليل على ماسبق سوى القاء نظرة عاجلة على الفكر الغربي الحديث والمعاصر، ليتضح مدى انشغاله بكل ما يرتبط بالظواهر الدينية، والاستغراق في تأويلها وفهمها من مداخل متنوعة، فتارة تجري مقاربتها انثروبولوجيا في انثروبولوجيا الدين، وأخرى سوسيولوجيا في علم إجتماع الدين، وثالثة سيكولوجيا في علم نفس الدين، ورابعة لسانياً ودلالياً في الهرمنيوطيقا والسمنطيقا الدينية، و... الخ. ولاتكف العلوم الإنسانية الراهنة عن إجتراح قنوات ومسالك جديدة لدراسة تمثلات المقدس في الوعي والسلوك، وما يفيض به ويضمره اللاوعي الجمعي والفردي من الإلهام، والإنكشاف، والإشراق، والشهود، والإتحاد، والوحدة، والجذبة، والرعشة، والسكرة، والنشوة، والصحوة، وغيرها من الحالات والتجارب الروحية. أما بحث وتحليل أثر الدين كعامل فعال في الحياة السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية، فهو أحد أهم مشاغل ورش البحث ومختبرات العلوم الاجتماعية.

إن ميزة الفكر الغربي منذ انطلاق عصر النهضة، هي كسر احتكار المعرفة الدينية، وتحريرها من دائرة الكهنوت الكنسي، وإتاحتها للجميع من تلامذة ودارسين وباحثين، وباستطاعة كل باحث ودارس بحثها ودراستها، باعتبارها شأناً عاماً يتغلغل في المجال الشخصي والإجتماعي للبشر، وتظهر آثاره في حياة الفرد والأسرة والمجتمع والدولة. ومنذ ذلك الحين تفشت الإستفهامات الحائرة، وخضعت الظواهر الدينية للتساؤل، وأعلن بعض المفكرين أن حقيقتي الإنسان والكون إنما تشرحهما قوانين



الطبيعة وسنن النفس والمجتمع، وليستا كامنتين في النص المقدس. وغاص العقل في عذابات الأسئلة، ومتاهات الشك، وزحزح الجزميات واليقينيات المتوارثة، وخرج بالتدريج إلى فضاءات رحبة، تخطت تكرار المواقف والأفكار، وأنفتحت على مالم يفكر فيه، بل تمادت إلى إقتحام ونبش المحضور التفكير فيه.

وتجاوز التفكير الديني للمرة الأولى الترسيمات المغلقة التي فرضتها الكنيسة، وكشف عن ان «الكتاب المقدس والتلمود» تمثل في تجسيدات تاريخية عديدة، وان تأويلاته تنوعت بتنوع الجماعات والفرق الدينية، فليس هناك تدين صحيح وآخر خاطىء، وانما هناك تجليات مختلفة للنص ذاته في المجتمع والتاريخ، ولا يمكن فصل فهم النص وتأويله عن نمط التمدن السائد في المجتمع، ومستوى تطور العلوم والمعارف البشرية، وان ألفاظ النص لاتفيض بذاتها بالمعاني، من دون أفق انتظار المتلقي، وتطلعاته، وآماله، وأحلامه، ورؤيته الكونية، وخلفياته، ومرجعياته، ومسبقاته الذهنية. كل ذلك تصوغه درجة تطور العلوم والمعارف البشرية، وبكلمة موجزة ان منحنى فهم الدين يتشكل في إطار فهم الطبيعة وتقدم المعارف الإنسانية.

هكذا استفاق التفكير الديني، وباستفاقته دخلت البشرية عهداً جديداً تحرر فيه العقل من قيوده، وانطلقت المعرفة لتخوض في كل شيء بلا كوابح أو محرمات، وإنخرطت كل مشاغل التفكير في مجالات التساؤل والإعتراض، وتخلص الإنسان من عبء الذاكرة، الذي يعطله عن الإعتماد على فهمه الخاص في التعرف على نفسه والعالم من حوله.

لقد إستطاعت الإلهيات الجديدة ان ترسم حدود المقدس والدنيوي، وعرفتنا على الأقنعة، التي تخلع على مساحة شاسعة مما هو



دنيوي لتجعله مقدساً، مثلما شددت على أن حاجة الإنسان للمقدس أبدية، وان تفجرات القدسي في العالم لاتتوقف أو تجف، وكما لاتطاق الحياة من دون مقدس، كذلك لا تطاق حينما تتسع حدود المقدس فتبتلع كل ما هو دنيوي، وتخلع على كل ماهو دنيوي لباساً دينياً، ولا تترك للعقل والخبرة البشرية مجالاً تتجلى فيه ابداعاته واكتشافاته ومكاسبه المتنوعة في مختلف حقول الحياة.

يضم هذا الكتاب مجموعة أوراق قدمتها في ندوات ومؤتمرات وحلقات دراسية، أو حوارات مع مطبوعات، في السنوات الأخيرة، ولذلك قد يعثر القارىء فيها على شيء من تكرار بعض الأفكار أو العبارات أو الإحالات من نص إلى آخر، وهي تتناول الحدود بين المقدس والدنيوي، والاشارة إلى المحاولات، التي تجترح المستحيل في اختزال الدين بالأيديولوجيا. وما كنت أعتزم جمعها في كتاب لولا دعوة كريمة من بعض القراء، الذين يطالبونني بالتواصل معهم، والاستمرار في النقاش الحر والمفتوح في إشكاليات التفكير الديني، وهموم تحديثه، وإعادة بنائه في ضوء رهانات العصر واستفهاماته، لاسيما في بلدنا العراق الذي يحذر معظم المثقفين والأدباء والفنانين والباحثين والدارسين فيه من الحديث، أو الكتابة، أو الخوض في كل شيء يتصل بالدين، وتعبيراته في السياسة والاقتصاد والثقافة والعلاقات الاجتماعية، ويحسبون ذلك شأناً خاصاً بسواهم، من دون أن يتنبهوا إلى أن التفكير هو النقد، ونقد المعرفة الدينية مقدمة لكل نقد، ولا تنطلق عجلة الإصلاح الديني إلا من خلال مراجعة وتقويم وغربلة الموروث، والجرأة في استبعاد كافة المفاهيم والمقولات والعناصر المعيقة والمعطلة للتحديث والبناء والتنمية الشاملة.

وأود الإشارة إلى إن هاجسي فيما أكتب هو إثارة الأسئلة، وتكرار



طرحها بلا وجل، أو خشية من أحد، ذلك إن المعرفة تبدأ دائماً بالسؤال، ويقودنا السؤال للتوغل فيما هو مسكوت عنه، أو مجهول، أو ممنوع التفكير فيه، وأية محاولة للتحديث والإصلاح لا تنبثق من أسئلة عميقة ومحورية سرعان ما تضمحل وتتلاشى. كما إن الاستفهامات العميقة تستدعي القلق المعرفي، الذي يمنح عملية التفكير الشرط الضروري للإبداع والديمومة والديناميكية، والتفكير لا ينمو ويتطور من دون تلك الاستفهامات، والفكر الحي هو الذي لا يكف عن اجتراح الأسئلة، ويتحرر من الأجوبة المتكررة التي يغيب عنها القلق. إن السؤال المحوري الذي يتخطى ما هو مفكر فيه، ويقتحم مجالات مهملة أو مجهولة أو ممنوعة، من شأنه أن يقودنا إلى نمط مغاير للتفكير، ووجهة أخرى للمعرفة، تحررنا من التفكير الإمتثالي.

تأخر نشر هذا الكتاب لسنتين، وترددت في طباعته هذه السنة، ذلك إني عندما أبتعد عن لحظة تدوين النصوص أتهيب نشرها، ومتى ماحاولت طباعتها أعود إليها مجدداً فأمحو وأحذف وأضيف وأصحح، وكأني أزج نفسي في حلقة مفرغة، أعود فيها كل مرة من حيث أبدأ، لكن شجعني على النشر قول الأديب الشهير بورخس: «ننشر حتى لا نبقى طوال حياتنا نصحح المسودات».

وما توفيقي الا بالله عليه توكلت واليه أُنيب

عبد الجبار الرفاعي

بغداد ١ نيسان ٢٠١٠



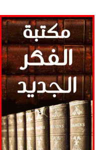

مكتبة
الفكر
الجديد

ـ ١ ـ

الدين هو الذي يمنح الكائن البشري معنى لحياته وسلوكه(*)

حاوره في بغداد: علي السومري

(*) صحيفة الصباح (بغداد)، الصادرة في: «٢٧/ ١/ ٢٠١٠».




مكتبة
الفكر
الجديد

كان لولادته في ريف ذي قار عام ١٩٥٤، الأثر البالغ في مسيرة فكره وتوجهه إلى روح الأشياء، حتى الدين؛ فهو الحاصل على دكتوراه في الفلسفة الإسلامية، بعد ان انخرط في دراسة العلوم الإسلامية في الحوزة العلمية في النجف عام ١٩٧٨، مكملاً بقية دراسة السطوح والبحث الخارج في حوزة قم العلمية، متتلمذاً على أبرز مجتهدي الحوزتين. إنه الدكتور عبد الجبار الرفاعي، الباحث والمفكر والعلامة، الذي تبنى تحديث اللاهوت ـ علم الكلام ـ في كتاباته التنويرية، له أكثر من أربعين مؤلفاً؛ بينها مؤلفات وصلت اجزاءها إلى أكثر من عشرة مجلدات، وهو أيضاً استاذ دراسات عليا لمادة الفلسفة الإسلامية، والمنطق، وعلم الكلام، وأصول الفقه، والفقه. ومن أجل تسليط بعض من الضوء على منهاجه الفكري، لذا ارتأى ملحق ـ أدب وثقافة ـ في صحيفة الصباح إجراء حوار معه، ولأن الدكتور الرفاعي لا يمكن ان تسعه صفحتنا الواحدة، لذا سيكون هذا الحوار مقدمة لحوار موسع سنجريه معه لاحقاً في أعدادنا المقبلة، حوارنا هذا ابتدأناه بسؤال:

ما هو مفهوم المقدس؟

يتسع مفهوم المقدس للعديد من المعاني، وتتنوع تعريفاته بنحو يعسرالامساك بمعنى واحد له، ذلك ان مثل هذا المفهوم يدخل في شبكة



واسعة من العلاقات المفاهيمية، ويتغلغل في نظام معقد من المراجع والاحالات المكونة من أحكام قيمية. فقد يعرف المقدس بأنه في مقابل الدنيوي، أو يعرف بأنه مقابل المدنس، ويعرف المقدس بأنه كل شيء متعالٍ، أوهو ما يحن وينجذب إليه الإنسان، وينشغل به إلى أقصى حد، ويعرف بأنه مايرتبط بالدين ورموزه وتعبيراته. وقد يقال في تعريفه بأنه مقابل الطبيعي، أو اليومي، أو العادي، أو الممل، أو الرجس، أو الخبيث، والعلاقة بين المقدس والدنيوي مرنة ديناميكية وحركية، فربما يستوعب المقدس شيئاً من فضاء الدنيوي، حين يتمدد في لحظة ما فيدمج مساحات أخرى من الدنيوي اليه.

هل المقدس يساوي الديني أو لا يساويه؟

لا شك ان مجاله مرتبط بما هو ديني في الكثير من نماذجه وحقوله، لكن أحياناً للمقدس مجال خارج الدين بمفهومه المتداول والمتعارف، لأنه يرتبط أيضاً بطبيعة المجتمعات وحدوده فيها. يمكننا القول: إن كل شيء نمنحه بُعداً قيمياً يتجاوز وجودنا كبشر فهو «**مقدس**» بنحو من الأنحاء، فالإنسان يصنع مقدساته ولا يعثر عليها صدفة. ولست أعني بكون الإنسان «يصنع مقدساته» أنه يختلقها ويلفِّقها، بل بمعنى أن تكوين أي فكرة عن ما هو «مقدس» إنما يخضع لفهم الإنسان ونظريته بشأن وجوده ووجود العالم الذي يحيا فيه. من هنا نجد أن أشكال المقدس وتمثلاته قد تتنوع وتتعدد لدى الإنسان تبعاً لثقافته حتى لأنها تخرج عن المسألة الدينية التي قد تبدو للوهلة الأولى أنها الميدان الحصري له فقط.

إن فضاء المقدس مفتوح وليس مغلقاً ومداراته غير متناهية الأبعاد،



فهي تتنوع بتنوع الثقافات والأزمنة، وتتعدد بتعدد الجغرافيا البشرية، فكل شيء سواء كان إنساناً، أو كائناً آخر، أو زماناً، أو مكاناً، يمكن ان يغدو مقدساً في اطار مشروطية معينة. من خلال انثروبولوجيا الدين، وسسيولوجيا الدين، وعلم نفس الدين، والهرمنيوطيقا؛ بوسعنا ان نتعرف على تجليات المقدس وتعبيراته وطبقاته ونفوذه وعوالمه ومجالاته. المقدس ظاهرة أبدية موجودة حيث وجدت الحياة البشرية، وإحدى البنى العميقة في الوعي واللاوعي البشري، حتى المجتمعات شديدة العلمنة ـ إذا صح التعبيرـ لا يمكن ان تغادر المقدس، لأنه موجود في بنيتها العميقة، ونجد دائماً تعبيراته في حياتها.

ففي المجتمعات الغربية، التي نظن بأن الدين اختفى من حياتها، الدين ما زال حاضراً لديها، لكن طبيعة حضوره في هذه المجتمعات مختلفة عنها في مجتمعات أخرى. كنت قبل أشهر في مدينة اثينا، مما لفت نظري هناك، ان معظم الناس الذين شاهدتهم في وسائل النقل العام، الشباب والشيوخ، من النساء والرجال، كانوا يلبسون الصلبان، أو تبدو على ملابسهم رموز دينية. معنى ذلك ان الدين ما زال مترسباً في البنية العميقة للمجتمع. صحيح ان الدين لا يتجلى بوضوح في الحياة الاجتماعية الغربية، أو المدنية، أو ينعكس على الإدارة والعلاقات والشأن العام بشكل مباشر، لكنه ما زال لابثا في لاوعيهم ووعيهم، بمعنى ان الدين ليس غائباً ولم يندثر أو يختفي، وان كان مجال حضوره لديهم غيره في الجزيرة العربية. الدين ظاهرة مستمرة متواصلة، وحاجة بشرية لا يستغني عنها الإنسان، غير ان تعبيراته وتجلياته وتمثلاته وطبيعة حضوره مختلفة من مجتمع لآخر. حينما تزور أيّ مدينة غربية، وتدخل المتاحف أو الكنائس، أو الكاتدرائيات، أو المباني القديمة تشاهد



الكثير من الرسوم والصور واللوحات الفنية والتماثيل، من مختلف عصور التاريخ الأوروبي، خاصة العصور الحديثة، تجد ان معظم الآثار الفنية ترتسم فيها الايقونات والثيمات والاشارات والايماءات الدينية، ومن يجهل اللاهوت والميراث الديني المسيحي والكتاب المقدس يتعذر عليه فهم عدد كبير من هذه الآثار. وحسب قول إمبيرتو إيكو: «من الصعوبة بمكان فهم ثلاثة أرباع الفن الغربي تقريباً إذا ما كنت تجهل أحداث العهدين القديم والجديد، اضافة إلى قصص القديسين».

المقدس هو موضوع الدين في مبحث العلوم الإجتماعية، وفي سوسيولوجيا الدين تحديداً. وقد ركز السوسيولوجيون الأوائل، أمثال أوغست كونت، وجيمس فريزر، والمتأخرون عنهم أمثال دوركهايم، وفيبر، على أن الدين يبحث في ما هو مقدس، ويحتكر هذا المفهوم، في الوقت الذي تنفتح فيه العلوم الإجتماعية الأخرى على تخوم المعرفة دون إحتراز. فالعلم، بحسب علماء الإجتماع، لا ينكص عن الولوج إلى عوالم ما قد يُعد مدنساً بحسب المقولات الدينية. على أن هذا الموقف قد سبق الفصل الحاسم بين ماهو ديني وما هو دنيوي، إذ أن هذا الفصل ارتكز في مفاهيمه لاحقاً على الربط بين الدين وبين موضوعه الحتمي وهو المقدس. وقد أصبح هذا الموقف المفاهيمي منذ النصف الثاني من القرن العشرين مثار جدل وبحث عميقين ومستمرين لدى اللاهوتيين ولدى علماء الإجتماع على السواء.

ما هي الحاجة لحضور الدين؟

عطفاً على كلامنا عن بيان مفهوم الدين، أود أن أتحدث عن تعريف للدين عبر وظيفته، كيما تتضح الحاجة إلى الدين. من المعلوم ان



قضية التعريف من القضايا التي يدور حولها كلام واسع في المنطق، يقسمون التعريف إلى: حد ورسم، والحد إلى: حد تام وحد ناقص، والرسم إلى: رسم تام ورسم ناقص، إلى آخره. لا أريد الدخول في هذه التفاصيل المعروفة في المنطق الأرسطي. ومثلما يمكن ان نتعرف على شيء عبر اضداده مثلاً، كماعرفنا المقدس بأنه يقابل المدنس، يمكن ان تعرف الأشياء بوظائفها، يمكن ان نعرف الدين بوظيفته. وظيفة الدين هي انتاج المعنى، والدين يضيئ ماهو مظلم في حياتنا، ويكشف عن الجمال في الاشياء، بل انه لا يقتصر على كشف جمال الأشياء، بل قد يستطيع المتدين من رؤيتها شفيفة رقيقة، متناسقة مع عناصر الكون ونظامه، لترتسم معه في لوحة مشرقة وهكذا يغدو العمل في حياة المتدين أيسر وأقل مشقة، ويمنحه قدرات اضافية على مواصلة الكدح والجلد والمثابرة. وكما ان نمط انتاج الآلات ووسائل الانتاج المادية مادي، فإن نمط انتاج الدين يرتبط بالمعنى، أي انه يخلع معنى على مالا يمكن ان تمنحه الوسائل والأدوات الأخرى التي يمتلكها الإنسان، ويتنوع هذا المعنى حسب تنوع الظروف والأحوال، واستعداد الأشخاص الروحي، ومستوى اطلاعهم على الفكر الديني، ووعيهم الحياتي وثقافاتهم. بعبارة أخرى: أن المعنى الذي يخلعه الدين على الحياة، حياتنا نحن البشر، يتوقف في تفسيره وأبعاده وشموله ومجالاته على رؤيتنا للوجود البشري ومعناه وحدوده وإمكاناته؛ فقد يُعظَّم ويُبجَّل هذا الوجود ويحتفى به، حتى يُجعل منه غنياً في «كل شيء» عن «كل شيء» ما عداه، فينتهي إلى موقف إلحادي فيما يتعلق بالدين. في المقابل، قد يحط من قدره، فيعتبر تافهاً وضحلاً، فتبدو له حتى عبادة الأوثان شيئاً مهماً وخيِّراً، بل وضرورياً. وقد تتشكل نظرة متوازنة ـ بحسب المؤمنين بالديانات ـ بشأن هذا الوجود فيعود للدين وظيفة ومعنى يشغله في تفسيره أو توجيهه.



يستعرض أنتوني غيدنز، في كتابه المدرسي «علم الإجتماع» وكذلك علماء إجتماع آخرون، بعض المقتربات لتعريف الدين. منها المقترب الوظيفي، والمقترب الجوهري أو الوجودي، والمقترب الشكلي. المقترب الوظيفي هو امتداد للبارادايم الوظيفي الذي أسسه داروِنز، وحمله البارادايم البنيوي إلى مدى أبعد، كما بدت بواكيره في أعمال إيميل دوركهايم، وكلود ليفي شتراوس لاحقاً. ويركز دوركهايم على دور الدين الإجتماعي في حفظ علائق الأفراد، وتعزيز أصر التضامن الجمعي، فالدين كما يراه دوركهايم هو نتاج العقل الجمعي، وصنو المجتمع، بل هو نتاج المجتمع. وعلى الرغم من أن الدين يُعد نظاماً سيميائياً كبيراً ومعقداً، إلاّ أن المعاني التي ينتجها هذا النظام تشتغل على المستوى الرمزي بأعلى طاقاتها، ثم تتحول إلى مستوى الفعل في العالم الخارجي/الموضوعي.

طيب ما هي الحاجة إلى المعنى؟

مارتن هايدغر يقول: «ان الإنسان هو الكائن المسكون بمشكلة منح معنى للوجود». عندما تعود إلى الميراث الفلسفي واللاهوتي، تجد أحد أهم الأسئلة وأعمقها، والذي مازال حتى الآن يكرر نفسه، هو التساؤل عن معنى الحياة. وأبرز التيارات الفلسفية، خاصة الفلسفة الوجودية، التي ظهرت في التأريخ القريب للبشرية، مهمة هذه الفلسفة هي البحث عن معنى للحياة، ومعنى للوجود، ومعنى لهذا العالم. فاذا كانت مهمة الدين هي انتاج المعنى، فإن هذه المهمة من أخطر المهام في الحياة، وفي العالم الذي نعيش فيه. مضافاً إلى إنتاج المعنى، يقدم الدين جهازَي تفسير وتأويل، وهو على ما يبدو النظام العلاماتي الوحيد

الذي يولد المعنى، ويقوم على تفسيره وتأويله. على عكس الأنظمة الأخرى التي تترك «للمستلم/المتلقي/المستمع/القاريء» حرية فهم المعنى، وتحليله، وتفسيره، وتأويله. كما أن الدين يخترق مجال الخيال، فيشكله ويصوغه ويعيد تكوينه، فمثلا المسيحية استطاعت صياغة هذا المجال، من خلال اللوحات الفنية والتماثيل والايقونات والكاتدرائيات والكنائس والأديرة، فضلاً عن السينما والمسرح. ويذهب بعض المفكرين إلى أن معركة المستقبل يحسمها من يستطيع السيطرة على مجال الخيال.

وهل من طريقة برأيك لإنتاج المعنى؟

يستوعب هذا العالم أشياءً لا حصر لها، لا ندرك معناها. الدين يمعنن ذلك، يفك الألغاز، أو تغدو الألغاز من منظور المتدين ذات مضمون، يفيض بمعان يستقيها من رؤيته الدينية. الدين يخلع معنى على ما لا معنى له، المهمة المحورية للدين معننة الحياة. أما كيفية انتاج المعنى ووسائل الدين في ذلك، فتتحقق عبر مجموعة من الوسائل والروافد والميكانزمات، وواحدة من أهمها هي الرموز، الإنسان بطبيعته كائن رمزي أو حيوان رمزي. حياة الأنسان كلها رموز، كل شيء رمز، وكل شيء علامة، ولكل علامة ورمز معنى. تنتشر الرموز انتشاراً واسعاً في المجتمعات البشرية، لايخلو مجتمع من الرموز والإشارات والعلامات. دراسة الأنساق الرمزية والأنظمة السيميائية مدخل هام لدراسة الثقافات، وتفسير أنماط السلوك الجمعي، وتحليل الظواهر الاجتماعية. «تعد الرموز بالفعل أدوات جيدة وصالحة للتفكير» حسب كلود ليفي شتراوس. الدين متى اتسع مجال الرموز فيه كان أثرى

وأعمق، بمعنى ان الشخص المتدين بذلك الدين المشبع بالرمزية يستقي منها سيلاً لا ينضب من المعاني. الدين يهتم باللباس، والطعام، والمكان، والزمان، وبكثير من الأشياء، فعندما يكتسي اللباس بشفرات وإشارات ومفاهيم قدسية خاصة، وقتئذ يتحول إلى رمز وعلامة، يخرج فيها من مجاله الدنيوي إلى المقدس، مثلاً الكفن، هو نمط من اللباس الذي يُلبس للميت، قبل غسل الميت واجراء عملية التكفين كان الكفن قماشاً عادياً، غير انه بعد إجراء طقوس التكفين، يتحول إلى لباس مختلف، أصبح كفنا، له مفهوم مختلف، انه محترم مصون، يفيض معنى جديداً لم يتضمنه من قبل ان يغدو كفنا، تضمن شفرة معينة، وصار منتجاً لمعنى آخر. وهكذا اللباس الذي يرتديه الحاج في الحج ـ الاحرام ـ فإنه ينتقل من كونه قماشاً عادياً إلى لباس مقدس، بمجرد ان يرتدي الحاج ملابس الاحرام، ينتقل إلى فضاء بديل، يصير بحالة أخرى، يصبح لديه نوع من التحول بعد دخوله ذلك الطقس، وارتدائه لباس الاحرام. لهذا اللباس وظيفة رمزية روحية، انتجت سلسلة من المعاني. وهكذا عندما يُتخذ زمان معين عيداً، أو مناسبة دينية، اويُتخذ مبنى أو مكان معبداً، فيعني ذلك ان الدين منح هذا الزمان أو المكان رمزية خاصة، أعطاه شفرة خاصة، أضاف إليه اشارة تلمح إلى انه صار مقدساً. يمسي هذا الزمان مختلفاً عن الزمان الآخر، أي الزمان العادي الممل. الدين عندما يعتبر زماناً ما عيداً مثلاً، فأنه يرتقي ويتسامى به ويمنحه وظيفة أخرى، وكأنه أعاد الزمان إلى فجره، ذلك الزمان الذي لم يتلوث، لم يستعمل بعد، انه زمان طاهر غير مدنس. العيد مناسبة لأن يجدد فيها الأنسان الزمان، ويتخلص من رتابته وتكراره، ينتقل به من زمان يفتقد معناه إلى آخر يفيض بالمعنى. ما أريد أن أخلص إليه هو أن الدين منتج للمعنى، وواحدة من أهم الوسائل التي يعتمد عليها في هذا



النوع من الانتاج، هي الرمز ومواينجزه من أنساق رمزية. كذلك يوظف الدين الطقوس لانتاج المعنى، أي أن العبادات أيضاً يوظفها في انتاج المعنى. الدين يهتم بتقديم الروح على القانون، ومن المؤسف جداً ان الاتجاهات السلفية، والتيارات الدنيوية، أو ما يمكن ان يصطلح عليه «البروتستانتية الإسلامية»، أهدرت معظم الأبعاد المعنوية والرمزية والجمالية والروحية في الدين، عندما اختصرت وظيفة الدين، وتلاعبت بمهمته، فجعلته وقوداً لعربة السياسة، وطمست وظيفته الأصلية في انتاج معنى لحياة الإنسان.

طيب دكتور، كيف جرى التلاعب بوظيفة الدين في مجتمعاتنا الإسلامية؟

عندما يتحول الدين إلى مؤسسة، أي يتمأسس، يتحول إلى واحدة من المؤسسات الاجتماعية، والاقتصادية، والسياسية، فإن هذه المؤسسات ترتبط عضوياً بكل ما يعيشه المجتمع من مصالح وملابسات وتناقضات. الأيديولوجيات والمؤسسات في المجتمع مشتقة منه، ومعبرة عن كل ما يضج فيه من اختلافات، وصدامات، ومصالح، و... الخ. الجمعيات والاحزاب والمؤسسات محكومة بذلك، وهكذا القبائل والعشائر والتجمعات والنقابات المهنية. الدين عندما يتمأسس، ويصير إحدى المؤسسات الايديولوجية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية، فإنه ينخرط في هذه التناقضات والملابسات. حين نعود إلى تاريخ الإسلام كديانة، نرى الإسلام الذي كان متعارف عليه بين المسلمين هو ما يمكن ان نطلق عليه إسلام الأغلبية، وأعني بإسلام الأغلبية، الإسلام العام مقابل الإسلام الخاص، أو إسلام الجماهير، الإسلام الشعبي، إسلام



الناس، إسلام أمي وأمك، وأبي وأبيك، وكل هؤلاء الناس، الذين هم مسلمون، محكوم بإسلامهم، يولدون مسلمين، ويموتون مسلمين، ويدفنون في مقابر المسلمين، هذا الإسلام كان غنياً بالأبعاد الروحية والمعنوية والرمزية والجمالية.

ماحصل في المرحلة الحديثة من تاريخنا، انما هو ترحيل لوظيفة الدين، فأصبحت وظيفته سياسية نضالية كفاحية، وبذلك جرى نقله من مجاله الرمزي المعنوي الروحي الجمالي، الذي هو مجاله الطبيعي إلى مجال آخر، وهنا تغلب فيه القانون على الروح، وأصبح الدين آيديولوجية سياسية صراعية، ايديولوجيا أهدرت أبعاده الرمزية والجمالية والروحية والمعنوية.

في تاريخ الدين الإسلامي مثلاً يميِّز الباحثون بين تجربتين لنبي الإسلام (ص)؛ هما: المرحلة المكية من الدعوة، والمرحلة المدنية. يعرف المختصون طبيعة وخصائص كل مرحلة في العقيدة والتشريع فلا حاجة لنا في وصفهما. الخطير في تعاطينا مع المرحلتين ـ مما له علاقة بالجواب على سؤالكم ـ هو تغليب المرحلة الثانية على الأولى، بمعنى قراءة وتفسير التجربة النبوية، والإسلامية برمتها، في ضوء مناخات وملابسات المرحلة الأخيرة، حتى لتكاد أن تكون هي المرجع الوحيد والنهائي الذي يختزل كل ما يمكن أن يقال عن الإسلام. المؤسف في الأمر أن رحيل نبي الإسلام سريعاً بعد عودته إلى مكة وفتحها، ترَكَ باب التوتر في فهم دور كل من المرحلتين في استيعاب ما هو صميمي من الإسلام مفتوحاً. في نظري أن أي محاولة للتنظير عن مهمة الإسلام في حياتنا المعاصرة تنطلق من مركزية المرحلة النبوية الثانية (المرحلة المدنية)، في إقصاء أو تهميش للمرحلة المكية، فهي محاولة تخفي

وراءها أغراضاً مصلحية أكثر من كونها دينية. إنها تكريس لما هو تاريخي على حساب ما هو جوهري في الدين.

لماذا هذا الصراع بين القانون والروح، ألا توجد طريقة يتوحد فيها الطريقان ليفضيا إلى صياغة المعنى الواحد؟

لأضرب لك مثالاً في مجتمع من المجتمعات الحديثة، وهو المجتمع الفيتنامي، فقد استمر هذا المجتمع طوال نصف قرن يقاوم الاستعمار الفرنسي ثم الاميركي، وتعرض للتدمير والابادة، ثم تحررت فيتنام وانتهت المقاومة، ووجد المجتمع الفيتنامي نفسه خارج منطقة الحرب، فانشغل بإعادة البناء والتنمية، ولم ينشغل بإعادة انتاج الكراهية للمجتمعات الغربية، والعلم والمنجز التكنولوجي الحديث. مقاومتهم وقتالهم لم تكن منبعاً لكراهية المجتمعات الغربية، وانما وجد نفسه بكل سهولة يمكن ان يتعاطى مع العلم الغربي والمجتمعات الغربية، من دون عقدة، أو مشكلة، واستمرت حياته بشكل طبيعي.

ما هو السبب؟ وكيف لم تتمكن مجتمعاتنا من التعامل مع «المستعمر» بهذه الروحية؟

هذه مشكلة ليس من اليسير حسم القول فيها! ولكي نتخلص فيها من الأحكام السريعة المبتسرة، ذات التجريح العرقي أو الثقافي أو الديني لذاتنا، نحتاج إلى تظافر عدة دراسات تاريخية وثقافية ونفسية لتلك المرحلة وما تلاها. يمكن القول، وأنا أطرح ذلك كفرضية، أن اقتران بداية التحديث الجدي في مجتمعاتنا بدخول الاستعمار ولَّد لدينا قناعة بأن كل ما هو «حديث» فهو على علاقة بالخارج، يخدم أغراضه



ويحقق مصالحه! وهذا ما أفضى بمجتمعاتنا إلى الارتكاس في مواقف الماضي وثقافته وقيمه ومعاييره. في حين أن المجتمعات الأخرى التي خلت من هذا الوضع التاريخي المتأزم صاغة تجربتها مع ثقافة المستعمر بنحو مختلف عنا. لست بحاجة للقول إنني مناهض للاستعمار، ولأي شكل من أشكال الامبريالية، إلاّ أن المؤسف في القضية أن مجتمعاتنا خاضت هذه الحروب، وتحررت من الاستعمار، لكنها ظلت تعيش عقدة، تكمن في عدم القدرة على التعاطي مع العلم والمعرفة والمكاسب والمنجزات الحديثة بشكل حر، من دون ان ترى فيها الصورة البشعة للامبريالية والاستعمار، وبقيت هذه العقدة متحكمة وغارقة في اللاوعي الجمعي، وأضحت منبعاً لسلسلة من متاهات الشباب والشيوخ في عالمنا، ورصيداً هائلاً تعبث به وتستغله الجماعات السلفية الأصولية، والقومية، وكافة الاتجاهات والتيارات والأيديولوجيات، التي كرست حالة الانحطاط والتخلف بنحو مزمن، من خلال خديعة الناس بهوامات وغوايات مصطنعة، عطلتهم عن بناء بلدانهم والمساهمة في تنميتها وتطويرها. كان صدام حسين وشعاراته ومعاركه أبرز نموذج لذلك، اذ كان يستثمر رصيد الكراهية العميق، ويوظفه ببراعة مثلما يريد ويهوى، وحسبما تحركه غرائزه ونزواته. ان الحركات القومية والسلفية المتحدة في رؤيتها ومنطلقاتها أهدرت الروح وتمسكت بالأيديولوجيا، وتمحورت أدبياتها وأساليبها في التثقيف والتربية، على تجذير نزعة الكراهية للآخر، والدفع بها إلى أقصى المديات. اذكر لك مثالاً آخر، هو جنوب افريقيا، عاش شعبها فترة طويلة من تاريخه القريب في ظل سياسة تمييز عنصري بغيضة، عطلت حياتهم، وصادرت حقوقهم، وكان نيلسون مانديلا أحد ضحايا سياسة التمييز، ولبث في السجن أكثر من ثلاثين عاماً، بعد ذلك استطاعت جنوب افريقيا من تجاوز حالة التمييز العنصري بقيادة مانديلا



وسياسات التسامح والصفح والغفران التي انتهجها، وانتقلت جنوب افريقيا من حالة الأحقاد والضغائن إلى الصفح، لأن ثقافتها مكنتها من اعتماد هذا النمط من السياسة، وانطلق هذا المجتمع من جديد في رحلة العيش سويا في فضاء التنوع والاختلاف، وبدأ يعتمد سياسة تنمية شاملة، تجلى أثرها في كل مجالات الحياة.

من المؤسف ان مجتمعاتنا بقيت مكبلة وتعاني. نحن بحاجة ماسة إلى اعادة النظر في هذه الثقافة، وتفكيكها، والخلاص مما حرصت الايديولوجيا القومية والايديولوجيا السلفية على تكريسه. هناك تحالف غير معلن بين السلفية الدينية والقيم والمفاهيم التعصبية القبلية، ينبغي ان لا نغفل فعل وتأثير العقل القَبَلي المتأصل والمستحكم في ميراثنا الإجتماعي، والثقافي، والفكري. لقد عمل الدين الإسلامي على تحطيم أغلال العصبية القبلية، وقوض مفاهيم القبيلة، ومعاييرها وأحكامها القيمية، الغارقة في كل ما هو مادي وأرضي، وفتح آفاق العقل على عوالم التجريد والتأمل، غير ان ما يحدث اليوم هو استدراج الدين إلى منطقة القبيلة ومنطقها، وليس العكس، واسقاط النزعات العدوانية القبلية عليه، وطمس أبعاده الإنسانية والجمالية والاخلاقية والمعنوية. كل ما هو ما دي وأرضيلى تحطيم أغلال العصبية القبلية، وفتح آفاق العقل على عوالم التجريد والتأمل، وبي أو الفهم الشعبي للدين.

كيف ترى أهمية النقد وحاجتنا إليه وخصوصاً بعد ان ظهرت أفكار غريبة متطرفة في المجتمعات الإسلامية؟

تكمن أهمية النقد في أنه أهم أداة يعتمدها العقل البشري في التطور في مختلف المجالات، لأن عملية التفكير تعتمد بشكل أساسي



على المراجعة والتقويم، وما لم يكن هناك نقد ومراجعة لايمكن ان نفكر بجدية، النقد علامة التفكير بحرية، اما ان نفكر بحرية أو لانفكر أبداً، هذا هو التفكير الذي يضعنا في عصر جديد، وينقلنا إلى عوالم مختلفة. يلخص الفيلسوف الألماني الشهير عمانوئيل كانط، شعار الأنوار في جملة واحدة، وهي: «اجرأ على استخدام فهمك الخاص». المشكلة التي نعيشها، هي قلما تجد شخصاً يعتمد على فهمه الخاص، في الغالب العقل في إجازة، يعتمد الناس على فهم غيرهم، فهم الآباء، أياً كان مثل أولئك الآباء. عندما يجرؤ الأنسان على العودة إلى عقله واستخدام فهمه الخاص، ويدرب عقله على ذلك عبر تمارين بالتفكير الجريء المغاير لما هو سائد ومستحكم، من شأنه ان يصل إلى نتائج مهمة. «كانط» نفسه يقول: «العقل هو النقد» ولذلك تعرف فلسفة كانط «بالفلسفة النقدية»، لأن كتبه الأساسية تبدأ بكلمة نقد: «نقد العقل المحض، نقد العقل العملي، نقد ملكة الحكم... الخ». في الفكر الحديث والمعاصر، لا يوجد فكر وبجواره نقد، وانما الفكر هو النقد، يعني العملية النقدية ليست منفصلة عن عملية التفكير.

طالما قيل: ليس من الصحيح ان نثير أسئلة، ان نتحدث باشكالات تزعزع ثقة الناس بقضية معينة. لكني أرى من الضروري أن نثير أسئلة حائرة، أسئلة جريئة، أسئلة صعبة، أسئلة كبرى. ينبغي ان يكون تفكيرنا تساؤليا على الدوام، لأن التفكير التساؤلي هو الذي يمكننا من الوصول إلى ما هو ممنوع التفكير فيه، والمناطق اللا مُفكَر فيها أصلاً. التفكير لا يكون محايدا، فأما ان يكون تفكيراً تساؤلياً بحرية، وهو التفكير الذي ينطلق بالعقل بحرية وجرأة فيحطم كافة أغلاله، أو يكون مقيداً مشلولاً يقودنا إلى العبودية. النقد والمراجعة عمليتان هامتان،



وهما شرط كل تطور فكري، ومرتكز لكل عملية تحديث من شأنها تحقيق تنمية شاملة في أي بلد من البلدان.

إذن لا ضرر من إثارة الأسئلة التي تخص الوجود والدين ونشوءهما؟

لا توجد خطورة أو مشكلة من إثارة الأسئلة، هناك منطق تبسيطي، يذهب إلى أن هذا السؤال الذي يثار ينبغي ان يكون جوابه جاهزاً، من أجل ان لا نثير حالة من الارتياب والشك، وكأنه يفترض ان لكل سؤال جواباً، ولابد ان يكون هذا الجواب نهائياً، بينما هناك أسئلة ظهرت في الحياة البشرية منذ فجر الوعي البشري، وما زالت هذه الأسئلة تتكرر، واجاباتها أيضاً يعاد تكوينها، كما تنبثق لها اجابات جديدة باستمرار. من هنا يمكننا تفسير اتساع دائرة التيارات والمدارس الفلسفية واللاهوتية، وتنوع الآراء والمقولات والاجتهادات لديها على مر التاريخ. فمثلاً ذكرنا موضوع معننة الحياة، وكيف ان الأنسان مسكون بمنح معنى للوجود والحياة، هذا أحد الأسئلة الكبرى في الوعي البشري، أفاضت الفلسفات وأيضاً اللاهوت بتقديم أجوبة متنوعة عن هذا السؤال. وظيفة الأسئلة وظيفة أساسية، وهي التي تسمح لنا أن ننقد وأن نراجع، وان يدحض العقل ويكذب شيئاً مما كان لزمن طويل يعد من الحقائق الازلية واليقينيات. طب جالينوس وفلك بطليموس وغير ذلك من علوم الأوائل ظلت لعشرات القرون مسلمات، غير ان العلم الحديث نسخها. تاريخ العلوم ينطوي على سلسلة من التكذيبات، وهو بمثابة مقبرة للنظريات العلمية. التساؤل والتشكيك يسمحان لنا بإستئناف النظر في طائفة من الجزميات، والقطعيات، والمسلمات، والبداهات، وقيمة الفكر الحديث



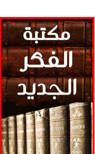
والمعاصر انه يستأنف النظر بالمسلمات، وعلى حد تعبير، ادغار موران: (اللايقين يقتل المعرفة البسيطة لكنه يحيي المعرفة المركبة). وقد كان للمتكلم الفخر الرازي المعروف بإمام المشككين وغيره من المجتهدين في علم الكلام والفلسفة أثر بالغ في تطوير التفكير الديني في الإسلام. وحين نعود إلى اللحظات الحاسمة في انتاج رؤى واجتهادات وأفكار وابتكار آراء جديدة في التفكير الديني نجدها تتوالد بأستمرار في فضاء التساؤلات وتنبثق من خلال المواقف العقلية الارتيابية.

تقصد انه لا توجد منطقة محرمة في التفكير؟

في ديارنا المحرم التفكير فيه أكثر من المباح. النقد يرتكز على: ان لا شيء ممنوع من النقد. ما لا يمكن نقده هو فقط الممتنع التفكير فيه. لا شيء مما يخص الإنسان ـ أي بإمكانه منطقياً أن يكون موضوعاً لتفكيره به ـ يمتنع التفكير فيه عليه، وما يطاله المنع منه يفترض أن يكون خارجاً عن عالمنا وعقولنا كآدميين، أي أن يكون المنع عنه عائداً في الحقيقة إلى كونه مستعصياً على قدراتنا المعرفية؛ وبالتالي فإن هذا الوضع يقضي أن تكون القضية «الممنوع التفكير فيها» مساوقةً لكونها «فارغة المضمون» بالنسبة لنا.

هل ترى بأن مجتمعنا قادر على النظر لمفهوم تجديد الفكر الديني دون ريبة، أم أنه سينظر له بوَصفِهِ مساساً بالمقدس واليقيني لديهم؟

كل المفاهيم الجديدة، والأسئلة الجديدة، والأفكار الجديدة، والمقولات الجديدة مزعجة، وربما بعضها يمثل فضيحة لصاحبه في



وقتها، ستثير هذه المقولات اعصاراً أحياناً لأنها تعاكس الريح، ومن شأن هذا الاعصار ان يترك أثره، وتاريخ الفكر الديني في المجتمعات البشرية عموماً، تأريخ متحرك وليس ساكناً، فهو ظل يتحرك، ويتطور، وينمو، ويتخصب على امتداد التاريخ، صحيح انه في بعض الفترات شهد حالة تراجع وخمول، لكن سرعان ما تعود له الحياة ويتجدد، بعد ان يستعيد ادواته النقدية. مفهوم الاجتهاد حسب تعبير محمد اقبال يمثل «مبدأ الحركة في الإسلام». عندما بدأ الاجتهاد في الفقه، تنوعت وتعددت المذاهب الفقهية، وأصبح في كل مذهب من المذاهب أكثر من موقف، وأكثر من مسلك اجتهادي. وهكذا حينما بدأ الاجتهاد في مجال اللاهوت، أو علم الكلام، ظهرت فرق: المعتزلة، والشيعة، والأشاعرة، والماتريدية، ولكل منها ميراث واسع، يشتمل على مواقف متنوعة، وفيه أكثر من تيار، فالميراث الكلامي للمعتزلة، ميراث في داخله أكثر من تيار، وهكذا الميراث الكلامي للشيعة، ميراث فيه أكثر من اجتهاد، وأيضاً ميراث الاشاعرة يضم مجموعة مواقف. الفكر مرتبط بالتحولات الاجتماعية، ونحن لا نستطيع الوقوف امام تطور المجتمعات، بعبارة أخرى: ان دين اليوم هو دين معارف وعلوم اليوم، ودين الأمس هو دين معارف وعلوم الأمس، لكل عصر بديهياته التي ينطلق منها، وفهم الدين غير منفصل عن فهم العالم والطبيعة. «تكنولوجيا المعلومات، تكنولوجيا النانو، هندسة الجينات» والآفاق الراهنة والمستقبلية للعلم والمعارف البشرية لها أثر مباشر في فهم الدين، أنا أظن ان مجتمعنا كحال الكثير من المجتمعات الحية الأخرى، حتى لو كانت هناك أسيجة مغلقة متعددة من حوله، إلاّ أن تكنولوجيا المعلومات، والتطور الهائل في وسائل الاتصال، والتكنولوجيا النانوية، والهندسة الجينية، والعولمة الثقافية والاعلامية والاقتصادية، ستفضي إلى



انهيار الكثير من اسيجته، وينخرط بالتدريج في الاحتفال بأعياد التاريخ. عادة ما تبدو الأفكار والمفاهيم الجديدة مثيرة وربما منفرة ومقلقة، ولكن بعد ذلك ستثير نقاشاً وجدلاً وحراكاً عقلياً اثباتاً ونفياً، ويؤول ذلك إلى فتح نوافذ جديدة للتساؤلات، وإلى ابتكار مفاهيم جديدة، وبلوغ وجوه جديدة للحقيقة لم تتجلَّ من قبل.

أفهم من طروحاتك بأنك تطالب بمثقف نقدي، مثقف لا يركن لآيديولوجية معينة سواء أكانت دينية أم حزبية؟

أنا أميز بين نمطين من المثقف، بين نمط يمكن ان يعبر عنه بالمثقف الثوري، أو المثقف العضوي، كما يقول لنا «غرامشي». المثقف المهموم بتغيير العالم، هذا هو مفهوم المثقف طبقاً للايديولوجيات النضالية وخاصة اليسارية، التي اختزلت فيه معنى المثقف، فأصبح مبشراً وداعية ومناضلاً في أطار منظور ايديولوجيا محددة للعالم، لا يحيد عنها. أنا لا أتبنى هذا المفهوم، يهمني المثقف النقدي، الذي ينشغل بتفسير العالم، ويتغلب على سجون الايديولوجيات، ويتحرر من رؤية العالم بمنظور أحادي، ويجرؤ على الاحتجاج والادانة والنقد. قد تقول انه بهذا يساهم في تغيير العالم، نعم سينتهي ذلك إلى تغيير العالم، بيد أن مهمته المحورية هي التنوير، مثل هذا المثقف لا أسميه مثقفاً عضوياً، وانما هو مثقف نقدي، يمارس مهمته الأساسية بالنقد، ويعلن رأيه بوضوح. كلما اتسعت مساحة النقد كلما تحرر العقل من مختلف الوصايات، واذا حررنا العقل وفتحنا منافذه على الاختلافات والتنوعات، حققنا واحدة من الوعود الكبرى للوعي البشري، واستطعنا حينها من وضع العقل على سكة الابداع والتطور والاجتهاد، سكة خلق

وابتكار رؤى ومفاهيم جديدة. هذا هو المثقف الذي سيكون له دور هام، غير ان حضور هذا النمط من المثقف في مجتمعنا محدود وهامشي. ومن الطريف ان مفهوم «مثقف نقدي» ربما ينصرف في محيطنا الثقافي، المشبع بمركزية الشعر والادب، إلى النقد الأدبي، وأنا أعني بالنقد هنا المثقف النقدي، الذي مهمته نقد الواقع، والموروث، والكشف عن كافة التمثلات، والتعبيرات، والتجليات الاجتماعية والاقتصادية والثقافية للدين، والسياسة، والفن، والأدب، وكل ما تعيشه مجتمعاتنا، وفضح جميع الأقنعة والحجب والممنوعات التي تطمس الحقيقة وتسترها وتخفيها.

إن مفهوم المثقف في حضارتنا كما في فكرنا الحالي هو مفهوم مبتسر وغائم. يمكننا القول: إن مثقفنا كان وما زال إلى حد قريب مثقف البعد الواحد. مفهوم المثقف الذي طوره الفكر الغربي، هو المثقف متعدد الأبعاد، ومنها البعد السياسي، هذا البعد إن لم يكن معطلاً في الكثير من نواحي ثقافتنا فهو مرتبك ومشوش، فالرؤية السياسية والعمل السياسي وعلاقة المثقف بالسلطة، جميعها مناطق رخوة وضبابية إلى حد كبير. أن الفكر والنقد لا ينفكان، وأن من أهم أدوات الفعل السياسي هي سلطة النقد، وحرية التعبير.


مكتبة
الفكر
الجديد

ـ ٢ ـ

تحديث المؤسسة الدينية يعتمد على: إكتشاف المنطق الذاتي للموروث، وإدراك متطلبات العصر ورهاناته(*)

(*) مجلة الراصد التنويري «لندن» السنة الثالثة (العدد المزدوج ١٠ ـ ١١) شتاء ٢٠١١.




مكتبة
الفكر
الجديد

عبد الجبار الرفاعي باحث ومفكر عراقي، خرج من رحم المؤسسة الدينية ليساهم في حركة تحديث الفكر الديني عن دراية وتخصص، إذ مارس الدراسة والتدريس في الحوزة العلمية في مدينتي النجف وقم لأكثر من ثلاثين عاماً، فبلغ المراحل العليا في استيعاب الدرس الشرعي والعقلي. في صلب مشروعه الثقافي خلق مناخ للحوار والتفكير النقدي الصارم في مجالات البحث الديني، وعكست «دورية قضايا إسلامية معاصرة» التي أصر على اصدارها منذ ١٩٩٧ رؤيته لما يجب ان يكون عليه الحراك الثقافي في المجتمعات المسلمة حيث تخطت المجلة: «الحواجز المذهبية والجغرافية والاقليمية، فاشتملت ملفاتها على مساهمات لباحثين ومفكرين من سائر المذاهب والبلدان، بنحو أمست صوت المغرب الثقافي في المشرق، وصوت المشرق الثقافي في المغرب، وصوت إيران الثقافي في البلاد العربية، وبالعكس». كما قال في أحد حواراته المنشورة. صدر له عشرات الكتب والدراسات، وأشرف على العشرات من اطروحات الدكتوراه والماجستير في الدراسات الإسلامية. أسس مركز دراسات فلسفة الدين في بغداد، الذي يرأسه، وأشرف على اصدار العديد من الكتب والدراسات لمفكرين وباحثين بارزين في العالم الإسلامي.

يؤمن الدكتور الرفاعي بالعمل الممنهج والجهد العلمي الجاد



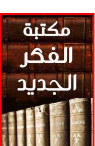
لاحداث التوعية المطلوبة في المجتمعات المسلمة من أجل النهوض بها، ولا يرى ضيرا في الانفتاح على استعارة الادوات المنهاجية الجديدة في التعاطي مع القضايا الإسلامية الاشكالية، وتتميز جهوده العلمية والثقافية بالانشغال بتحديات الواقع الراهن وصلتها بالموروث والاطر المفاهيمية والمنظومات القيمية المهيمنة في المجتمعات المسلمة، بدل الانغلاق على نرجسية وفوقية الفكر المتعالي على الحاضر والغارق في تقديس التراث أو الافتتان بالجدليات العلمية المجردة.

«هيئة تحرير الراصد التنويري»

ما هي المؤسسة الدينية.. كيف تصفها؟

الدين أصيل في حياة الإنسان، وحيثما وجد الدين تجسد في السلوك الشخصي بشعائر وطقوس وممارسات تستلهم مفاهيمه. وعادة مايرتبط الدين في حياة المجتمعات بأماكن مقدسة ومعابد، لأداء الشعائر والطقوس والتعليم الديني، وتتخذ هذه الأماكن مرجعية لكل مايتصل بإدارة وتنظيم المقدس والشأن الديني. وهي نواة تشكل المؤسسة الدينية.

لا يستغني الإنسان عن المقدس، تجليات المقدس تتنوع بتنوع المجتمعات والأديان. يتغلغل المقدس في مجالات الحياة المختلفة، ويظل أثره على الدوام ليس هامشياً أو زائفاً، وربما حاسماً في مراحل ومنعطفات هامة في التاريخ، وترتبط عضوياً إلى حد كبير بتحولات المقدس وتوظيفه عمليات التغيير الإجتماعي، في بعض المجتمعات. ومن الملفت للنظر ان الفيلسوف المعاصر يورغن هابرماس يحيل مكاسب الحريات والحقوق في الغرب إلى الدين، بل إنه ينفي ماسوى



الدين من عوامل، إذ يكتب: «المسيحية، ولا شيء ما عدا ذلك، المؤسسة النهائية للحرية، والضمير، وحقوق الإنسان، والديمقراطية. إلى يومنا هذا، نحن ليس لدينا خيارات أخرى، نواصل تغذية أنفسنا من هذا المصدر. كل شيء آخر ثرثرة ما بعد الحداثة».

حضور المقدس وتمثلاته وتعبيراته وتجلياته وآثاره المتعددة في الحياة ظاهرة انثروبولوجية، لا تنفك عن الاجتماع البشري، تحّدثنا عنها المكتشفات الأثرية منذ فجر التاريخ، في حضارات وادي الرافدين، والنيل، والصين، والهند، وفارس، واثينا، وروما، والمايا، والأزتيك... وغيرها. وواكبت تلك الظاهرة تاريخ الإنسان، وظلت على الدوام تمتد عمودياً وأفقياً في كافة المجتمعات، واستعصت على أية محاولة لطمسها، مهما كانت ضراوتها وقسوتها. وأخفقت دعوات ووسائل اجتثاثها، بالرغم من استخدامها لأساليب التصفية الجسدية والقتل العشوائي والابادة الجماعية، كما حدث في الاتحاد السوفيتي السابق، ودول أوروبا الشرقية، خاصة البانيا التي فرض عليها انور خوجة الالحاد لعشرات السنين، والصين الشعبية في عهد الثورة الثقافية وقيادتها المعروفة بعصابة الأربعة، الذين كان من أبرزهم زوجة ماوتسي تونغ. حين يتمأسس الدين يتحول كل شيء يرتبط بالدين إلى مؤسسة تدير: التعليم، والرعاية، والتوجيه، والارشاد، والدعوة، والتمويل للشأن الديني. ومادام الدين متغلغلاً في المجتمعات، ويتصل بوشائج عضوية بأنماط الحياة الاقتصادية، والاجتماعية، والثقافية، والسياسية، والمدنية للمجتمع، فإن صيرورة المؤسسة الدينية وتمددها وانكماشها، وانفتاحها وانغلاقها، وتطورها وتخلفها، يرتبط بالاجتماع البشري وصيرورته.



ما الخطوات الأساسية لإحداث الإصلاح في المؤسسة الدينية؟

للمؤسسة الدينية مهمات خطيرة، خاصة في المجتمعات التقليدية، ولايحدث تحوّل في مثل هذه المجتمعات ما لم يحدث تحول في المؤسسة الدينية، ولايمكن تحديث المؤسسة الدينية ما لم يتم تحديث تلك المجتمعات، بمعنى ان هناك تأثيراً متبادلاً بين طرفي المعادلة، لاينفك أحدهما عن الآخر، انهما قطبان في معادلة واحدة. في مجتمع أمي، فقير، متخلف، تتفشى فيه الأمراض، لايمكن تحديث المؤسسة الدينية، ذلك ان هذه المؤسسة نابعة من المجتمع، هي مرآة له، ترتسم صورته فيها، مثلما المجتمع مرآة لها، ترتسم صورتها فيه. الطلاب الذين تلقوا تعليماً أساسياً جاداً ومتميزاً في الابتدائية والمتوسطة والاعدادية، عندما ينخرطون في التعليم الديني بعد التخرج من الثانوية العامة، هم أكثراً استعداداً على فهم واستيعاب وتمثيل ودمج معارفهم التراثية التي يدرسونها في المدارس الدينية بمعارف العصر، ووصل الماضي بالحاضر، والاصغاء لايقاع العصر ورهاناته واستفهاماته. بينما يعجز المنخرطون في التعليم الديني من الطلاب الذين لم يشملهم التعليم الأساسي قبل التعليم الديني، أو أخفقوا ورسبوا، أو تلقوا تعليماً أساسياً فاشلاً، من ان يجسّروا العلاقة بين معارفهم الدينية والعصر الذي يعيشون فيه.

كما ان التنمية الشاملة تتطلب مسارات مشتركة، تشمل الثقافي، والاقتصادي، والاجتماعي، والسياسي، و... الخ، فانه لا يمكن تحديث المؤسسة الدينية بلا تحديث تربوي، وتعليمي، وثقافي، واقتصادي، واجتماعي، وسياسي شامل. في مجتمع بدوي متخلف، يسوده نمط مغلق، تنبثق منه مؤسسة دينية سلفية تقرأ النص قراءة حرفية ساذجة،



وتنتج مفاهيم مبسطة سطحية تعطيلية، تمسخ الأبعاد الإنسانية للدين، وتستبعد الميراث الرمزي والجمالي والمعنوي والروحي والعقلي للدين، مثلما هي الحركة الوهابية التي مازالت تمنع المرأة من قيادة السيارة في القرن الحادي والعشرين.

الأنساق الثقافية التاريخية الراسخة تعمل على تحديد طبيعة فهم النص الديني وتفسيره، فإذا كانت تلك الأنساق مدنية متحضرة، يسودها التنوع والاختلاف الايجابي، يهيمن فيها اتجاه تأويلي للنصوص، يتجاوز مداليلها الظاهرية، ويغوص في رؤياها الرمزية الاشارية، كذلك تنتج نمطاً متسامحاً إنسانياً للتدين، كما نلاحظ في بيئة الأندلس، التي أنتجت تصوف محيي الدين بن عربي، وعقلانية ابن رشد، وفي بيئات آسيا الوسطى وبلاد فارس وتركيا التي ظهر فيها الفارابي، وابن سينا، والبيروني، وأبو زكريا الرازي، والقاضي عبد الجبار الهمذاني، وجلال الدين الرومي، وصدر الدين الشيرازي... وغيرهم.

تدلل المؤشرات الاقتصادية والثقافية والاجتماعية والسياسية على أن المجتمع التركي اليوم من أكثر المجتمعات المسلمة تحديثا، لذلك توالد فيه نموذج تدين متميز، يراكم المكاسب والمنجزات باستمرار، ولايكف عن التواصل مع محيطه الاقليمي بفاعلية وثقة، ويصغي باهتمام لمتطلبات العصر، ويستجيب للمتغيرات المتنوعة.

هل هناك نموذج أو معمارية معينة لهيكلية الاصلاح المرجو داخل المؤسسة الدينية؟

المؤسسة الدينية بالغة الحساسية حيال النماذج المستعارة من بيئات أخرى، تحرص على حماية نسقها الثقافي الخاص، وأية محاولة

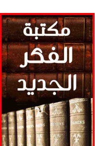


للتحديث تتوكأ على استنساخ تجربة الاصلاح في جغرافيا دينية مختلفة تقاوم وتجهض، وحتى لو عمد دعاتها على توطينها متغلبين على التحديات والعوائق، فإنها تولد نماذج ممسوخة، مشوهة، هجينة، مغتربة عن الفضاء الخاص بالمؤسسة.

التحديث في المؤسسة الدينية لايجد نموذجه في محاكاة الغير، وانما يستند إلى المنطق الذاتي، والسياقات التاريخية الدينية والثقافية والاجتماعية والاقتصادية لهذه المؤسسة.

ان تعثر واخفاق محاولات تحديث التفكير الديني خارج اطار المؤسسة الدينية، وعجز منجز معرفي غني وواسع عن اختراق هذه المؤسسة، والترسب في البنية الذهنية العميقة للدارسين، يرتد إلى أن ذلك المنجز قدمه مفكرون وأكاديميون وباحثون ومثقفون من خارج المؤسسة، بمعنى انهم يفتقرون إلى المشروعية التي لا تمنحها المؤسسة لأي فرد من خارجها، وهذه المشروعية تكتسب عبر المكوث سنوات طويلة فيها للدراسة والتدريس والبحث والتبليغ والارشاد والدعوة. وأشير هنا إلى محاولات تحديث للتفكير الديني، نهض بها مفكرون وباحثون من ذوي التأهيل الأكاديمي الجيد، والتكوين اللغوي المتنوع، مضافاً إلى خبرتهم الواسعة بالعلوم الحديثة، ومعرفتهم بالتراث، وتمحور جهودهم وانتاجهم الفكري على كل مايتصل بالدين وتعبيراته الشخصية والاجتماعية، مثل نصر حامد أبو زيد، ومحمد أركون، وحسن حنفي، وعبد المجيد الشرفي، وغيرهم.

تعززت ممانعة المؤسسة الدينية بمرور الأيام حيال مساعي تحديث التفكير الديني من خارجها، وأضحى من يتعاطاها من الطلاب والدارسين في المؤسسة الدينية مورداً للارتياب في أفكاره وسلوكه. ولم



تجد لها مسارب في وعي الناس وتفكيرهم، فضلاً عن اخفاقها في التأثير على الحركات الاجتماعية والسياسية. خلافاً لجهود العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي في الحوزة العلمية في قم، التي تمحورت حول استكشاف واعادة بناء المعارف الدينية في الفلسفة والعرفان والتفسير وعلوم القرآن وغيرها، في سياق الموروث، وهكذا محاولات السيد الشهيد محمد باقر الصدر في الحوزة العلمية في النجف في إعادة بناء التفكير الديني في السياق ذاته، من دون إهمال لمعطيات المعرفة البشرية الجديدة.

ان المنجز المعرفي الغزير للطباطبائي والصدر وغيرهما من داخل المؤسسة الدينية، وجد صداه في المؤسسة أولاً، من خلال أجيال من التلامذة الذين تشبعوا بمناخات التراث، واستلهموا رؤيا الطباطبائي التحديثية، أو الصدر، ووجهوا حركة التفكير الديني في ضوء مرتكزاتهم ومنطلقاتهم المنهاجية. وهكذا وجدنا هذا النمط من التحديث يتوغل في التفكير الديني في الحركات السياسية والاجتماعية، وفي وعي النخب والجماهير، ويسري في التعليم الديني العالي في الجامعات. عندما تنطلق فكرة التحديث من داخل المؤسسة، ومن خلال الأسماء المكرسة فيها، يناهضها البعض، غير انها تصمد وتنمو وتتجذر في خاتمة المطاف، لأنها لا تفتقر للمشروعية، كما هي الفكرة الآتية من خارج أسوارها.

ولا أعني بالمشروعية هنا المفهوم الميتافيزيقي أو الفقهي؛ بل أعني المفهوم السوسيولوجي والانثروبولوجي، أي أن خطيباً على منبر بوسعه تعبئة وتحريض المستمعين واعتناقهم لآرائه مهما كانت، تبعاً لما يمنحه المقام الذي يصدر عنه حديثه من مكانة وقيمة ومشروعية. فيما لا

يمتلك المفكر والباحث والمثقف خارج المؤسسة الدينية مايمنح أراءه هذه القيمة الرمزية.

الإسلام، نظرياً، لا يؤمن بالكهنوتية كالمسيحية، بينما تمثل المؤسسة الدينية تجسيداً شاملاً لهذا الدور.. ما رايك؟

الإسلام كأي دين لاينفك عن الزمان والمكان والاجتماع البشري الذي يعتنقه، المؤسسة الدينية هي نمط من التمثلات الاجتماعية للدين، وهي ظاهرة ملازمة لحضور الدين واستمراره في الحياة البشرية، محكومة بسوسيولوجيا الجماعة ومصائرها ومطامحها ومخيالها، ولاتنفك عن شبكات المصالح المعلنة والمضمرة في المجتمع.

وليس بوسعنا افتراض ان الإسلام ينفرد عن غيره من الأديان، بأنه عابر للتاريخ، ولايخضع لصيرورات الاجتماع وتحولاته، حين يتجسد في الحياة الفردية والاجتماعية.

المؤسسة الدينية تمثل الذروة الروحية العليا في المجتمع، مضافاً إلى ادارتها وتدبيرها للشأن الديني، ومهمتها هذه تتيح لها مديونية طوعية بلا حدود لأتباعها، وهي ما اصطلح عليها مارسيل غوشيه «مديونية المعنى»، مما يمنحها فرصاً وامكانات وامتيازات ومكاسب لاتظفر بها أية مؤسسة سياسية، أو اقتصادية، أو ثقافية، أو اجتماعية، أو غيرها.

وأفضل استبعاد استخدام مصطلح «كهنوت» هنا، ذلك انه مشبع بدلالات قدحية في الوجدان الإسلامي.



من يقف ضد الاصلاح داخل المؤسسة الدينية: رجال الدين، السلطات الرسمية، العامة، النصوص الوضعية؟

لكلٍ من هؤلاء نصيبه، وهو يتناسب مع حجم الأهمية التي يعلّقها على بقاء الوضع على ما هو عليه. ثم إن أعداء التحديث كثيرون... أعداء التحديث هم السطحيون، ممن يتحدثون عن نموذج مشوه كاريكاتوري للدين والموروث، من دون ان يتعمقوا في دراسة الدين والتراث، ويستكشفوا مسالكه ودروبه المتشعبة.

أعداء التحديث هم المراهقون الراديكاليون، ممن يحسبون ان الهتافات والشعارات والعناوين الصاخبة، هي السبيل لانخراط المجتمع في تفكير مغاير، ولم يدركوا ان عملية التغيير الاجتماعي والتحولات في التفكير هي عملية بالغة الصعوبة، ترتد إلى شبكة معقدة من العوامل والمؤثرات المتشابكة.

أعداء التحديث هم أؤلئك الذين يجرحون الضمير الديني للآخر، فيتهمونه ويهجون مقدساته بعبارات قاسية، بنحو يفضي إلى خشية الناس على معتقداتهم، التي هي ممتلكاتهم الرمزية والروحية الثمينة.

كذلك من يختزلون الدين في بعد واحد هم أبرز من يقفون ضد التحديث، عبر التشديد على أن الإسلام يساوي المدونة الفقهية فحسب، هؤلاء يقدمون قراءة أحادية للدين، تستبعد نظامه الرمزي والمعنوي والروحي والجمالي والفني والقيمي والأخلاقي، وتشدد على مضمونه الدنيوي، بل تسعى لقلب كل ماهو ديني إلى دنيوي، وماهو دنيوي إلى ديني، فإن الدين ذا البعد الواحد الذي تنادي به الجماعات السلفية، فرغ الدين من محتواه الميتافيزيقي، وأهدر معظم مضامينه الروحية والمعنوية والإنسانية.



من يؤمن بالأثر الاستثنائي للدين في الحياة البشرية وأبدية الدين وتجلياته وتمثلاته وتعبيراته على مر التاريخ، ويستوعب معارف ذلك الدين، ويمتلك رؤية شاملة للمنجزات العلمية والمعرفية الراهنة، يمكنه المساهمة بصياغة رؤية علمية لتحديث التفكير الديني.

فيما لا ينبغي لمن لا يعتقد بذلك، ويحسب ان الدين والشأن الديني هما منبع كل تخلف وانحطاط، أن ينصب نفسه متحدثاً باسم تحديث التفكير الديني، ذلك ان هؤلاء لايفقهون رسالة الدين في الحياة، ويعمل موقفهم على استفزاز المجتمع وتوجسه من أية دعوة لتحديث التفكير الديني.

هل تعتقد ان تراجع دور العقل وغلبة النقل في بنية العلم داخل المؤسسة الدينية ساهم بتراجعها؟

الاتجاهات الاخبارية الظاهرية تناهض المنحى العقلي في التفكير الديني. في المجتمعات التي تهيمن عليها السلفية يضمحل المنطق والفلسفة وعلم الكلام والعرفان والتصوف، ويتهم من يتعاطاها بالمروق والكفر والزندقة والابتداع. في الجزيرة العربية تناهض الوهابية العقل والعقلانية، وتحرم تعاطي الكتب المتخصصة بذلك. حتى هذه اللحظة لانعثر على قسم لتدريس الفلسفة والميراث العقلي في الإسلام في جامعات المملكة العربية السعودية، كما لا نعثر في المنشورات العديدة الصادرة عن دور النشر أو الدوريات والصحف السعودية كتابات فلسفية.

في الفلسفة غالباً ما تتحول الاجابات إلى أسئلة، والتفكير الديني العقلي تتوالد فيه الاستفهامات والأسئلة اللاهوتية على الدوام. ولايمكن تحديث التفكير الديني بلا إثارة مثل هذا اللون من الأسئلة.



ابتعدت المؤسسة الدينية عن معطيات العلوم المعاصرة ونتائجها المثمرة على صعيد الإنسانية جمعاء وتمسكت بالتراث الماضوي بكل تفاصيله.. إلى أي مدى ساهم هذا الفعل بتحجيم تأثيرها داخل الشرائح المتعلمة والنخب الاكاديمية والفكرية والثقافية الفاعلة؟

تعود صلتي بالحوزة العلمية إلى أكثر من ثلاثين عاماً، فمنذ سنة ١٩٧٨ انخرطت في الحوزة العلمية في النجف، ومازلت حتى هذه اللحظة متواصلاً مع الحوزة، عبر الاشراف على بحوث واطروحات بعض تلامذتي، وقد واكبت عدة متغيرات في نظام التعليم الديني، تحكي التجاوب مع مقتضيات الزمان، والاصغاء للمستجدات المتنوعة، حدث تحول في شيء من أساليب التعليم، وتوظيف وسائل معاصرة، والافادة من الحاسوب مثلاً، واستخدام الانترنيت، واصدار عدة دوريات جادة، تهتم بدراسة وتحليل المناهج والأدوات والمفاهيم الجديدة في فلسفة العلم، وعلم النفس، والاجتماع، والانثروبولوجيا، والألسنيات، ومناهج التأويل والقراءة، في دراسة النصوص، وتحليل الظواهر الدينية، واستكشاف وتفسير التجارب الدينية. فمثلاً نلاحظ كتابات وفيرة تتناول علم الكلام الجديد، وفلسفة الدين، وفلسفة الفقه، والهرمنيوطيقا وتوظيفها في قراءة الكتاب والسنة، وغير ذلك، وهي تحكي التفاعل بين التفكير الديني ومعطيات العلوم المعاصرة. ويمكن الاطلاع على خمسين عدداً من مجلة قضايا إسلامية معاصرة، صدرت في ١٦ عاماً، وغيرها من الدوريات المتخصصة في ذلك، للتعرف على ملامح التفاعل في الدراسات الدينية في المجال الإسلامي الشيعي (الحوزات العلمية) بين مكاسب المعارف البشرية والتعليم الديني. نعم هناك محاولات رائدة



وهامة خارج المؤسسة الدينية لدراسة وتحليل الظواهر والنصوص الدينية، بتوظيف المعارف الجديدة، غير انها تظل محدودة التأثير، كما أشرت فيما مضى.

لا أنكر ان حجم ومستوى الافادة من المعارف الإنسانية مازال أقل من مستوى الطموح، ولولا شيوع دراسة الفلسفة والعرفان في الحوزات العلمية، لحُضِر أي شكل من أشكال التعاطي مع المعطيات الحديثة للمعرفة البشرية، كما يحدث في الجامعات الإسلامية السلفية في السعودية وغيرها.

هل بالامكان أحداث الاصلاح في المؤسسة الدينية بعد كل قرون التخلف؟

التفكير الديني كأي حقل من حقول التفكير ليس ساكناً، الخبراء في تاريخ ومقارنة الأديان، يعرفون جيداً كيف بدأ التفكير الديني لدى المجتمعات الأولى، وكيف تحول وتطور بمرور الزمان. التطور والتجديد سنة اجتماعية، من لا يتجدد يموت.

التفكير الديني في مختلف مجالاته، تأثر بما يجري من تحولات في بنية المجتمعات وثقافاتها، وأنماط عيشها. فلسفة العلم تدلل على الترابط في المعارف والعلوم الإنسانية، وتكشف عن ان المخترعات والمكتشفات في العلوم الطبيعية، والعلوم البحتة، تؤثر في العلوم الإنسانية، وتحدث تحولات مفصلية ومنعطفات فيها، وهكذا تؤثر النظريات الفلسفية الجديدة على العلوم الطبيعية وغيرها. المعرفة البشرية شبكة ذات نسيج متحد، والتفكير الديني أحد عناصرها. وافتراض ان كل



شيء يتغير ويتحول فيما التفكير الديني متخشب، تكذبه فلسفة العلم.

ما تشهده المؤسسة الدينية من تطورات، وتحولات، عادة ما تكون بطيئة، ذلك ان ديناميكية التغيير فيها تستبطنها بنية تحتية عميقة، وتمر من خلال أنساق تاريخية كثيفة، لا تسمح بالعبور من مرحلة إلى أخرى بسهولة. لا يجري التغيير فيها بنحو دفعي آني كيفي، مثلما في الانقلابات والثورات، وانما يتم التغيير فيها بنحو تراكمي تدريجي بطيء، وهذا شأن الأفكار في الحياة الاجتماعية. لقد احتاجت المجتمعات الغربية ثلاثة قرون من المكتشفات العلمية المتواصلة حتى اقتلعت من أذهان الناس فكرة مسؤولية الجن والأرواح الشريرة عن حدوث الجنون! وقد وصف ميشيل فوكو ذلك بنحو عميق وممتع في كتابه «تاريخ الجنون»، فما بالك في قضايا من أمثال فلسفة الدين وتأويل النص وتاريخية التشريع... لا أريد القول إن المهمة مستحيلة وأن ما نحن عليه مبرر، وإنما عنيت أن المسألة في منتهى الجدية وتحتاج إلى صبر وتفانٍ وجلد وشعور عميق بالمسؤولية.

ان المقدس مستمر متواصل أبدي، غير انه ليس ساكناً أو قاراً أو ثابتاً، بل هو متحرك ومتغير. انه موجود دائماً، لكن أشكاله وأنماطه شديدة التنوع. وعادة ما يتعرض المقدس للتلاعب من قبل البشر، ويجري توظيفه في المعارك، ويستخدم كقناع وذريعة في الصراع الإجتماعي، ويخضع لمختلف أنواع التفسير والتأويل والقراءات، المنبثقة عن الفضاء البشري الحاضن له. ولما كان المقدس يرتبط عضوياً بالمؤسسة الدينية، إذا ينعكس كافة ما يتعرض له من توظيفات واستخدامات عليها، بنحو مباشر أو غير مباشر، وتظهر أصداء ذلك في التحول والتغيير في داخل المؤسسة.

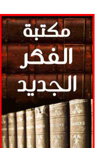


ما هي المقومات الفكرية لتحديث المؤسسة الدينية لتكون منسجمة مع النسج الاجتماعية والثقافية لمجتمعات اليوم؟

تحديث التفكير الديني يعني تحديث المؤسسة الدينية. لتحديث التفكير الديني رافدان يستقي منهما، الرافد الأول هو دراسة وفهم واستيعاب الموروث الديني، واستكشاف مداراته ومدياته وآفاقه المتنوعة، والاهتمام بالميراث العقلي في المنطق والفلسفة وعلم الكلام، والميراث الرمزي والاشاري والروحي في التصوف والعرفان، والتحرر من المواقف التبسيطية الساذجة في التعاطي مع التراث، والنظر إليه باعتباره كماً من النصوص التي يجب استظهارها وحفظها وتكرارها، وتوقف التفكير عند تنظيمها وترتيبها وتصنيفها، بلا تدبر وتحليل وتأويل.

أما الرافد الثاني، فهو الاطلاع على العلوم الإنسانية الحديثة، ودراستها، خاصة فلسفة العلم، وعلم النفس، والاجتماع، والانثروبولوجيا، والقانون والحقوق، والعلوم السياسية، والألسنيات، والهرمينوطيقا، وتوظيفها كأدوات في التحليل، ومفاهيم اجرائية في قراءة النص الديني، وتفسير الظواهر الدينية في المجتمع، واكتشاف ومعرفة أنماط التجارب والخبرات الدينية الشخصية.

تحديث التفكير الديني يتطلب دراسة مسارات الدين عبر التاريخ والجغرافيا والاجتماع البشري، واكتشاف طبائع التدين وأشكاله في مختلف المجتمعات، والاهتمام بمقارنة الأديان ونصوصها المقدسة، وأنماط مؤسساتها الدينية.



هل ثمة مبادرات أو محاولات اصلاحية جادة داخل المؤسسة الدينية؟

ترتد حركة تحديث التفكير الديني إلى مطلع القرن التاسع عشر، مع رفاعة رافع الطهطاوي، الذي أوفده الشيخ حسن العطار شيخ الأزهر مرشداً دينياً لأول بعثة طلابية مصرية إلى باريس، غير ان الطهطاوي كان أبرز المبعوثين الذين اكتشفوا التنوير الأوروبي ـ وهذه نقطة لا تخلو من مغزى، وتسلط الضوء أكثر على ما قلته قبل قليل في جواب السؤال المتقدم ـ ومنجزات العقل الحديث، والتنظيمات الجديدة في الغرب، ودوّن ذلك في كتابه «تخليص الابريز في تلخيص باريز». ثم عكف بعد عودته مباشرة على انشاء مؤسسة للترجمة، وحاول إصلاح النظام التقليدي للتربية والتعليم.

ولم تتوقف محاولات تحديث التفكير الديني، واصلاح نظام التعليم الديني منذ ذلك التاريخ. لكن بعض تلك المحاولات أُجهضت في وقت مبكر، أو تخبطت وارتبكت وانهارت، لأنها لم تدرك رهانات عصرها بدقة، أو لم تتعمق في دراسة التراث واكتشاف ما تراكم من طبقاته، أو قفزت على الماضي، واستخفت بالتراث فتجاهلته وأهملته. وظلت مساعي تحديث التفكير الديني خارج المؤسسة الدينية لاتلقى استجابة مناسبة داخل هذه المؤسسة، ولم تحدث تحولاً أو تطوراً في نمط التفكير السائد، خلافاً لجهود ومساعي المجددين من الفقهاء وعلماء الدين، الذين اكتشفوا المنطق الداخلي للموروث، واستلهموا روح العصر، فاستدركوا ما يمكنهم استدراكه، واستأنفوا تركيب وبناء المعارف الإسلامية، في ضوء متطلبات المسلم المعاصر وهمومه. ولا تفتقر المؤسسة الدينية على الدوام إلى محاولات وجهود جريئة وجادة في



تحديث التفكير الديني، وعادة مايكمل فيها اللاحق ماسبقه.

في مراجعة عاجلة لحركات الاصلاح الديني الفاعلة والمؤثرة في تاريخ الأديان، والتي امتدت وترسخت عبر الزمان، نجد الحركات المشتقة من المؤسسة الدينية والمتولدة منها خاصة، كحركة الاصلاح الديني التي قادها مارتن لوثر من داخل الكنيسة، هي ما أحدث منعطفاً وتحولاً هاماً في تقاليد ونظام المؤسسة الدينية، ويظل على الدوام صوتها مسموعاً مؤثراً في المؤسسة. تحديث المسجد لا يتحقق إلا حين ينبثق من داخل المسجد، وتحديث الحوزة العلمية لا يتم إلا عندما ينطلق من الحوزة، لكيلا يفتقر التحديث للمشروعية، وتبعاً لذلك يتوافر له حامل إجتماعي. بينما لا تجد الدعوات والكتابات في الإصلاح من خارج المؤسسة الدينية حاملاً اجتماعياً، يعتنقها ويتبناها ويتفاعل معها، في داخل المؤسسة، ويستخدم الامكانات التي يتيحها له انتماؤه للمؤسسة الدينية، كالمنابر والشعائر والمواكب ودور العبادة في التثقيف على المفاهيم والمقولات والرؤى والأفكار التي تدعو اليها.

قد لا تكون هذه الفكرة محببة لدى بعض المنشغلين بدراسة ونقد الفكر الديني المنحدرين في تكوينهم الفكري من خارج المؤسسة الدينية، ولعل بعضهم يرى فيها تقليلاً من دورهم التحديثي، إلا أنني أرى أن الواقع التاريخي لمسيرة التحديث يصب في صالح هذه الفكرة. في النهاية تبدو هذه الملاحظة سديدة إذا بقيت مجتمعاتنا في بنيتها الاجتماعية، وفي مصادر تكوينها العلمي والثقافي، على ما هي عليه الآن. نعم، في ظل نظام تعليمي ـ لا سيَّما الجامعي منه ـ جديد أكثر حداثة وتنوعاً وعمقاً مما نجده اليوم، من الممكن توقع دور للنخب العلمية المشار إليها أكبر وأوسع.

- ٣ -

في حضرة مولانا
سياحة في عالم المعنى




مكتبة
الفكر
الجديد

أمضيت الأيام السابقة في إسطنبول للمشاركة في ندوة تناولت أثر «الإصلاح الديني في التنمية السياسية». اسطنبول مدينة موحية، تتجلى فيها هيبة وشموخ وعزة الإسلام، تضم أكثر من ألفي مسجد، معظمها يعود إلى العصر العثماني. تلك المساجد مدهشة، تنطوي على فرادة وإبتكار وإبداع في نمط عمارتها. أروع ما تفصح عنه هذه المدينة انها مرآة الشرق في الغرب ومرآة الغرب في الشرق، مناخاتها الإسلامية الفواحة فجرت المكبوت من أشواق الروح وذكرياتها، فطلبت من صديقي مراد ولي، وهو دليل سياحي تركي، خبير بتاريخ الدولة العثمانية، أن يدلني على خانقاه المتصوفة المولوية في اسطنبول. وسألته هل عاد المولوية إلى مجالس الذكر الخاصة بهم، بعد أن أغلقها أتاتورك، هذه المجالس المصحوبة بالموسيقى، والإبتهالات، والرقص الصوفي على أنغام الناي؟ فهاتف مراد أحد زملائه الذي أخبره بوجود ملتقى للمولوية في معظم أيام الإسبوع، يجري فيه كل ذلك. وحدد العنوان في منطقة (سركه جي) القريبة من جامع السلطان أحمد وآيا صوفيا.

الأسفار الأربعة تتجلى روحياً وجمالياً في السلامات الأربعة:

ذهبت في الليلة التالية إلى خانقاه المولوية، المبنى أثري يعود للعصور الوسطى، حافظوا على نمطه التقليدي، توافد عليه عشرات



الناس، معظمهم من الشباب، أناثاً وذكوراً، ينتمون إلى أثنيات متعددة، ما خلا العرب. بدأ المشهد الساعة السابعة والنصف مساءً، بموسيقى دينية، تعزفها فرقة ترتدي لباساً مميزاً يتصل بمضمون الموسيقى، ضمت الفرقة عازفتين من بين مجموعة رجال، تناغمت مع أوتار العازفين ألحان أذكارهم، بالتركية تارة والعربية تارة أخرى، ثم خرج من الباب الخلفي عدد من الشباب يمشون بخطى واثقة، يكللهم صمت هادئ، يبوح بلغة لا نفهمها، تبعث الخشوع والطمأنينة في النفس. جلست فيما يشبه المسرح المحاط بحلقات دائرية للحاضرين، الأنوار خافتة، بدا المشهد رؤيويا يفوح بالمعنى، يتداخل فيه الجمال بالجلال. حينما اصطف الدراويش على شكل هلال، أدُّوا حركات تجسد صورة مدهشة لمسرح الجسد الروحي، حركات تحاكي الركوع والسجود والصلوات. تحدثت فتاة مسؤولة عن تنظيم وإدارة المكان، قبل العرض، باللغة الإنجليزية، فقالت: ينبغي ان يلتزم الحاضرون الصمت، ويكفُّوا عن أية محاولة للتصوير، أو التصفيق، أو الضوضاء. وكأنها تنبهنا إلى إننا في مجلس للذكر، وإن هذه الجماعة تمارس طقساً صوفياً مشبعاً بالمعنى، وتدعونا لفهم لغتهم وتعبيراتهم، والتأمل في وسائلهم للتواصل مع عوالم الغيب، وتساميهم وتجردهم من دنيا المحسوس إلى الشهود والكشف الملكوتي، وارتواء ظمئهم الأنطولوجي للمعنى، في عالم تفتقر فيه حياتنا لما يخلع عليها معنى!

بعد سلسلة من الإيماءات والحركات الموحية استغرقت خمس عشرة دقيقة تقريباً، عادت المجموعة من حيث أتت، وخرجوا علينا مرتدين ثياباً بيضاء، واسعة فضفاضة من أسفلها، أطلوا علينا وكأنهم ملائكة الرحمة، تعالت أنغام فرقة العزف وإبتهالاتها، بألحان تتناغم مع

المشهد المضيء للدراويش، الذين انخرطوا واحداً تلو الآخر في حركات دائرية تتسارع بالتدريج، تشرع فيها الأيدي نحو السماء، في ضراعات مستسلمة للحق، وطامحة للاغتراف من معينه الذي لا ينضب. انهم بمثابة ما رسمه مايكل أنجلو وليوناردو دافنشي ورفائيلو، من صور للملائكة وهي تطير نحو الملكوت الأعلى. تتابعت الرقصات في أربع جولات، كل واحدة منها ترمز لسلام. الرقصة الأولى ترمز إلى السلام الأول، وهويعبر عن إدراك الإنسان لعبوديته لله تعالى، فيما تعني التي تليها السلام الثاني، أي الشعور العميق بعظمة الحق وجلاله، اما الثالثة فتدل على السلام الثالث، وهو شهود جمال الحق ومن ثم عشقه، انها سياحة من نوع الهيام والوجد في جماله، والجولة الرابعة من الرقص تعني السلام الرابع، وهي تفضي إلى إنقياد العاشق التام لمعشوقه، بمعنى عودة الإنسان إلى وظيفته الكامنة في خلقه بإستسلامه وعبوديته للحق. استمر المولوية لمدة ساعة بجولاتهم ورقصاتهم المدهشة، وسكراتهم الروحية.

ساد محل العرض الخشوع، حين تناغمت ألحان وأذكار وموشحات الفرقة الموسيقية، فاتصل إيقاعها مع السلامات الأربعة أو الرقصات الأربع للمولوية، وأكاد من فرط انفعالي وتأثري حتى هذه اللحظة، كلما تداعى إليّ المشهد ينتابني انشراح وابتهاج وتسام.

تسمى الحركة الدائرية للمولوية بـ «رقصة السماح»، ولعلها تحريف للسماع الذي يقترن عادة بها، أي يستمع الأذكار والمواجيد، يستسلم فيها المولوية بضراعة وخشوع للحق، باسطين أيديهم، ترمز اليد الأولى في إشارتها للسماء إلى الجنة، فيما ترمز الثانية في إنخفاضها نسبياً عنها إلى الدنيا. و«السماح» إرتياض خاص يهدف لإكتشاف خلود الروح،



والسعي لتحويلها إلى روح عاشقة للحق، عبر الإستغراق بالذكر والموسيقى والرقص، وخلق فضاء شفاف تهيمن عليه كيمياء معنوية، تعمل على تسامي وإشراق الروح، بنحو تصبح مرآة يتجلى فيها العالم بتمامه، فإن «العالم عندما خلقه الله كان شبحاً لا روح فيه، فإقتضى الأمر جلاء مرآة العالم، فكان آدم عين جلاء تلك المرآة، وروح تلك الصورة»، حسب ابن عربي.

جوهر العرفان والتصوف واحد، وإن تغايرت لغاته، وتعددت رموزه، واختلفت رسومه، فما شاهدته في السلامات الأربعة يتماهى مع رؤية الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي للأسفار الأربعة، عندما يرحل السالك فيها من العالم السفلي إلى العالم العلوي، فيسافر في قوس الصعود من عالم المادة، لتنتهي رحلته إلى الحق تعالى، وهي رحلة روحية إرتقائية تكاملية، يطوي فيها السالك إلى الحق أربعة اسفار في مدارج تكامله المعنوي، يمر عبرها بعدة منازل، ويرتقي من مرحلة إلى مرحلة أخرى، يتصاعد من الدنيا إلى ماهو أسمى وأكمل من السابقة، وهكذا حتى يصل إلى غايته التي هي منتهى كل غاية، وهو الحق سبحانه. وهي الأسفار التي نسج في إطارها الفيلسوف صدر المتألهين الشيرازي المعروف بملا صدرا ترتيب كتابه (الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة) طبقاً لمراحل السير السلوكي والآثار العملية للعرفاء، مما يعني تقسيم الكتاب إلى أربعة أقسام، كل قسم يمثل سيراً علمياً نظرياً يوازي السير العملي للعارف. السفر الأول (من الخلق إلى الحق)، اما السفر الثاني فهو (من الحق إلى الحق بالحق)، فيما يكون السفر الثالث (من الحق إلى الخلق بالحق)، وتختتم الأسفار بالسفر الرابع (من الخلق إلى الخلق بالحق).

يخيل لي بعد ان رأيت الطقوس الروحية للمتصوفة المولوية، انهم يجسدون في طقسهم الصياغة النظرية للأسفار الأربعة حركياً وشعائرياً، من خلال السلامات الأربعة، حين تتوهج أرواحهم وتشتعل أحاسيسهم حتى تصل حالة السكر. فالسلامات الأربعة للمولوية، وهكذا الأسفار الأربعة لملا صدرا، كلها تصدر عن مرجعية واحدة، تحيل إلى محيي الدين بن عربي، وميراثه العرفاني الرؤيوي الشاسع.

الحركات الدائرية في السلامات الأربعة تحاكي الحركات الدائرية الفلكية، المولوية فيها يحاكون إيقاع تسبيح كائنات الطبيعة، ويتناغمون مع وجهتها، بغية التواصل الحي والإلتحام العضوي بما حولهم، وبالتالي الإرتقاء في مدارج الصعود إلى العالم الربوبي، وشهود الحق.

مولانا جلال الدين الرومي:

ذاكرة اسطنبول الإسلامية، وآثار التصوف ومناخاته الشائعة في تركيا، وحضوري مجلس المولوية، وموسيقاهم ورقصاتهم المضيئة، هذا الطقس الجميل البهيج، الغريب علي، فكثير من الطقوس التي شهدتها في حياتي اقترنت بالتراجيديا والحزن والدموع، وحظر كافة التعبيرات الجمالية. كل ذلك أوقد أمنية قديمة طالما هاجت في نفسي كلما تذكرت «قونية»، وهي زيارة مرقد جلال الدين الرومي، الذي يسميه مريدوه الأتراك «مولانا»، ويسمى في بلاد فارس «مولوي»، ويعرف أيضاً في أفغانستان «البلخي»، وفي أوروبا والغرب «الرومي». والرومي نسبة إلى بلاد الروم، حيث عاش معظم حياته في «قونية» عاصمة سلاجقة الروم.

ولد مولانا جلال الدين محمد بن بهاء الدين محمد بن حسين الحسيني الخطيبي البكري في بلخ، المقاطعة التابعة الآن لأفغانستان،



يوم ٦ ربيع الأول ٦٠٤هـ الموافق ٣٠ سبتمبر ١٢٠٧م، وغادرها بمعية أبيه بعمر يقارب الثلاث سنوات، هرباً من الغزو المغولي، واستقرت عائلته في بداية الأمر بنيشابور، وفيها تعرف ـ كما يقال ـ مولانا على الشاعر الفارسي فريد الدين العطار، الذي أهداه ديوانه (أسرار نامه)، ولعله أثر في تغذية نزعته الصوفية باكراً، وغوصه في التأمل الروحي، ودفعه للإستغراق في المتخيل الشعري الوجداني. غادر بمعية أبيه وعائلته نيشابور إلى بغداد، ومكث أبوه في المدرسة المستنصرية، لكنه لم يستقر طويلاً، فغادر إلى مكة، وهناك لقب بـ (جلال الدين)، ومنها إلى الشام، التي أمضى فيها سبع سنوات، وفيها توفيت والدته، وأخيراً وفد إلى قونية، بمعية والده، حين دعا الحاكم السلجوقي للأناضول علاء الدين كيقباذ والده لإدارة مدرستها، سنة ١٢٢٨م. مضافاً إلى تعلم مولانا على يد أبيه، درس التصوف والمعارف الإسلامية لمدة ٩ سنوات عند سيد برهان الدين محقق، وبعد وفاة الأخير في عام ١٢٤٠م، توجه إلى دمشق ومكث فيها أربع سنوات؛ ينتهل من أعلامها، ويغذي تأملاته الوجدانية في حواضرها العلمية، ومجالاتها التأويلية الخصبة، المشبعة بما أفاضه الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي في ذلك العصر، من رؤية لاهوتية، وآفاق فسيحة للمعنى. وبعد أن نضجت تجارب مولانا، وتراكمت خبراته، وغاص في عوالم المعنى، عاد ليمضي ما تبقى من حياته في قونية، ومكث فيها حتى وفاته في ٥ جمادى الآخرة ٦٧٢هـ الموافق ١٧ ديسمبر ١٢٧٣م.

المنعطف الأهم في المسار الروحي لمولانا هو لحظة لقائه بالمتصوف المتدروش المتجول شمس الدين التبريزي، وارتباطهما بعلاقة حميمة، فأضحى بعد فترة وجيزة متيما بشمس؛ فتسارع اشتعال فؤاده



بالعشق، وسطع وجدانه بمشاعر رقيقة، تدفقت بها عواطفه، وأضاءت عالمه الجواني الباطني، دفن أشواقه بشعره، فصاغ أرق أناشيد وألحان العشق والوجد والهيام على مر العصور.

بعد أربع سنوات وقعت فتنة في «قونية»، راح ضحيتها علاء الدين ابن جلال الدين، كذلك قتل شمس الدين التبريزي في ظروف غامضة كما يقال، فاشتد حزن مولانا واحترق وجدانه. ووقع ما أفاضه من شعر بعد ذلك بإسم «شمس تبريز»، وظل شمس ملهمه الأبدي حتى نهاية حياته. نظم تخليداً لذكراه ٣٦٠٢٣ بيتاً، و١٧٦٠ رباعية، ضمها ديوانه الكبير، المعروف بـ (ديوان شمس تبريز).

كما نظم «المثنوي المعنوي» في ٢٥٦٤٩ بيتاً، ويعبر عنه أحياناً «صيقل الروح» وهو عمل مكثف لامع، من أغزر منابع إلهام إنتاج المعنى في الميراث البشري. يضم المثنوي ستة دفاتر، هي بمجموعها دائرة معارف غنية، تشتمل على رؤى عرفانية، مفاهيم أخلاقية، قيم جمالية، مقولات إنسانية، أناشيد للحب والوجد والهيام، سمفونيات عاشقين، مسالك وأساليب للإرتياض الروحي، لوحات لإبتسامة الله ورأفته ورحمته، تأويلات للقرآن والحديث،... وغيره. كل ذلك أفاضته المخيلة الشعرية لمولانا، بتعبير ميسر، لكنه رؤيوي، وأسلوب سهل ممتنع، يلامس وجدان وضمير كافة البشر، ولا يقتصر على النخب منهم. انه مدونة متميزة في تأويل النصوص المقدسة، عبر استلهامها وتمثلها روحياً، وسكبها في تجربة دينية ذات فرادة، والتحدث عن هذه التجربة، بكلمات وأمثال وحكايات، مستقاة من حياة الناس. المثنوي كتاب في التفسير والتأويل على غير الأنساق المتداولة في ذلك، ذلك انه يعيد صياغة استشراف آفاقٍ جديدة للدين ونصوصه، تنتج للحياة البشرية



معنى، تفتقده المصنفات الأخرى في هذه المجالات، وتفيض على الإنسان وعياً ايجابياً وأحلاماً متفائلة، تنقذه من التشاؤم والنصوصية الضيقة.

من هنا ينشد الجامي، وهو من أبرز شعراء العرفان بالفارسية، في توصيف مولانا وكتابه المثنوي، ما ترجمته:

هو ملك عالم المعنى   برهان ذاته المثنوي

لا أستطيع وصف ذلك العظيم   ليس نبياً، غير انه صاحب كتاب

اخترق مولانا الزمان والمكان، وخلده عشاق الملكوت وعوالم ماوراء المادة، وارتبطت به أجيال من مختلف المذاهب والفرق والأديان والأثنيات، وذوي التجارب الدينية بكافة ألوانها وتعبيراتها، والمتصوفة خارج اطار الأديان. مما دعا منظمة اليونسكو لإعتبار ٢٠٠٧ عاماً دوليا للإحتفال بمناسبة مرور ٨٠٠ سنة على ولادة مولانا. وورد في وصفها لجلال الدين، في بيانها بهذه المناسبة: (انه كان ولايزال أحد المفكرين والعلماء الكبار الذين أثروا الحضارة الإسلامية. هو شاعر عالمي، إذ تعتبره الشعوب في كل من أفغانستان وجمهورية إيران الإسلامية وتركيا شاعرها. كان في شعره يخاطب البشرية جمعاء).

في حضرة مولانا:

في الثامنة صباح الأحد ٥ ـ ١٢ ـ ٢٠١٠ وصلت مطار «قونية» قادماً من اسطنبول، كانت صورة رقصة الدراويش المولوية هي رمز يرتسم حيثما ذهبت في هذه المدينة، انها بصمة وشعار «قونيه»، رافقت على متن الطائرة زواراً من جنسيات وبلدان وأعراق متنوعة، ذهب أغلبنا إلى ضريح مولانا، لافتات صور المتصوف المولوي الراقص تواكب

مسارنا على طول الطريق الممتد من المطار إلى ضريح مولانا، وجدت نفسي للمرة الأولى أمام نموذج مختلف للطقس، يتقاطع مع ما تعلمته في الدرس الفقهي، ومع تدين تتصاعد فيه أشواق الروح، وتتناغم مع إيقاع تسبيح أوتار المخلوقات جميعاً. لمحت قبة خضراء تحاكي القبة الخضراء في المدينة المنورة على قبر رسول الله (ص)، غير ان لهذه القبة طرازاً يجمع بين المنارة والقبة، لم أر مثلها من قبل، دخلت الصحن الذي يحيط بضريح مولانا، من باب خلفي، في المحل الذي توقفت فيه السيارة، كان الباب مغلقاً، فوقفت برهة متسائلاً عن بوابة الدخول، بادرت سيدة متوسطة العمر عليها سيماء الصالحين، وجهها متفائل منير، مبتسمة للحياة، لم يشغلها الذكر والتسبيح عن مساعدتي، فسارعت لفتح الباب، ولم تطلب مني الدخول من الباب الآخر الخاص بالزائرين لبعده، ثم انصرفت، تدعو لي بعبارات دافئة رقيقة، تستلهم ضراعات ومواجيد وأذكار المرتاضين. دخلت الضريح مع جمهور غفير من النساء والرجال، شباباً وشيوخاً، خطت على بابه أبيات بالفارسية، تقول (أنت هنا في كعبة العشاق، وما يهب الناقصين كمالهم)، كأني أقرأ مصطلح (كعبة العشاق) للمرة الأولى في حياتي، بالرغم من شغفي بالموروث العرفاني والصوفي وعودتي إليه باستمرار، إلا اني احسست بصوت يستفيق في داخلي، يحدثني عن اني في هذه اللحظة اكتشف تلك القراءة للدين وتجسيده العملي الذي تفتقر إليه مجمعاتنا، فهم للدين يتسامى به إلى تجربة فريدة للوصال والوجد. طالما شاهدت أمثلة لذلك في التاريخ، كلما قرأت الحلاج والبسطامي ومحيي الدين بن عربي وغيرهم، في هذه اللحظة أعثر على مواطن العاشقين، وأتلمس آثارهم، وأتحسس مواجيدهم، واستمع أنغامهم وألحانهم، وأشم عبيرهم، واقترب من مائدتهم، وأنزل ديارهم.



كل شيء في داخل الضريح يحافظ على طابعه القديم، وبساطته وتجريده، قبر مولانا يكلله غطاء تتعانق فيه مجموعة ألوان، تحيلنا إلى الألوان المتداولة لدى المتصوفة، تعلوه قلنسوة، تماثل ما كان يرتديه في حياته، وتحيطه مجموعة قبور صغيرة، لأبنائه وبعض مريديه وتلامذته. كتب على ضريحه بيت من الشعر بالفارسية، يقول:

يا من تبحث عن مرقدنا بعد شدِّ الرحال

قبرنا ياهذا في صدور العارفين من الرجال

كلما تقدمت خطوة نحو ضريحه خنقتني العبرة، وحين وقفت أقرأ له الفاتحة أجهشت بالبكاء، لا أعرف لماذا؟

ما علمت انه ليس البكاء حزناً، لا سيما ان مولانا يوصينا بالإبتعاد عن الحزن، فإن: «من يستبد به الحزن لا ينال مائدة الحق».

فضاء المرقد فطري عفوي رؤيوي ملهم، نغم الناي المتواصل فيه يملأ محيطه بسحر تضيق العبارات عن توصيفه. استفاق الكائن الميتافيزيقي في أعماقي، ادركني خشوع أضاء روحي، كأني شربت كأساً أشبعت ظمأي إلى عالم المعنى، لم ينتجها التدين الشائع في المجتمع الذي انتسبت إليه، مع اني طالما تعطشت إلى أمثالها في بحر التدين الذي يغرق بلدي، لكن من دون جدوى، حتى كدت افتقد روحي، لارتيابي في ان صورة التدين التي افتش عنها حلم بعيد المنال.

ضريح مولانا وهبني أملاً وحلماً وثقة بأن ما كنت افتش عنه هو حقيقة وليس وهما، وجدت صورة الحق الجميل، المعشوق، الرحمن الرحيم، الذي أكرم خلقه بمائة رحمة، «واحدة منحها لنا في الدنيا، فيما ادخر ما تبقى للآخرة»، حسبما يروي لنا العرفاء عن النبي الأكرم (ص).

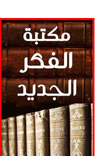


المتحف المجاور لضريح مولانا عرضت فيه نسخ مخطوطة عديدة من «المثنوي المعنوي»، والديوان الكبير «ديوان شمس تبريز» لمولانا، ومصاحف، وأدوات ووسائل زهيدة يستخدمها المولوية في حياتهم، تعود إلى فترات مختلفة، قرأت بتأمل شيئاً من صفحات مخطوطة المثنوي المعروضة وراء الزجاج، وكأني أقرأها للمرة الأولى في حياتي، لاحظت تكرار كلمات: عشق، عاشق، معشوق، ومرادفاتها، وما يفضي إليها من مداليل، مثل: حب، حبيب، محبوب، وصال... الخ. ورحت بعد عودتي من «قونية» أتفحص «المثنوي» وديوان «شمس تبريز»، فبهرني حضور هذه المفردات بشكل ملفت، رأيت مثلا كلمة عشق تتوارد في بعض الأبيات مرات عديدة، وربما في شطر أو عجز البيت تكررت أكثر من مرة، (لاحظت ذكرها مرات ثلاث في شطر البيت ٣٢٢١٠ من الديوان الكبير). حينئذ أدركت لماذا اعتبر سعدي الشيرازي مولانا أهم شاعر غزل بالفارسية، وصنفه النقاد الخبراء بالأدب بأنه «شاعر الشعراء».

ان مولانا اشتق مذهباً جديداً في تأويل الدين ونصوصه، يمكن تسميته بـ (مذهب العشق). مذهب تتغلب فيه الروح على القانون، ماهيته التراحم والمحبة، تتسع مدياته الإنسانية، بنحو يحرر البشرية من العدوان والتعصب، ويفتح آفاق التواصل والتفاهم بين مختلف المجتمعات. انه عابر للأديان والثقافات، ليس نفياً للأديان أو مناهضة لها، وانما تعبير عن المضمون العميق للأديان، انه مرتبة متعالية من المعنوية والروحانية، تستوعب جوهر الأديان، وكأنه يحاكي ما يذهب إليه الشيخ محيي الدين بن عربي، عندما يعبر عن ذلك بصراحة:

أدين بدين الحب أنى توجهت ركائبه أرسلت ديني وإيماني

دين يتأسس على الحب والعشق، ينشد الجمال والفن، تبدو



تمثلاته في الرقص والموسيقى والسماع، ويسكبها في قوالب الطقوس والعبادات، فتغدو سلما للوصال مع الحق، والمعروف لديهم ان «مدارج السالكين إليه بعدد أنفاس الخلائق». ينأى هذا التدين عن كل ما من شأنه ان يقود إلى القتل والموت، ويسمم الحياة بالحزن، ويلوث عوالم المعنى بالدم المسفوح، لذلك لا نعثر على دعوات للكراهية هنا، قد نجد من يشير إلى كراهية الخطيئة، بيد انهم لا يكرهون الخاطئ، وانما يشفقون عليه. ذلك ان معتقدهم ينبثق عن (لاهوت الشفقة). لم يتحدث مولانا عن القتل، لم يطلب منا إعلان الحرب على الخطاة، ومن يختلفون معناً في المعتقد.

تمحورت رؤية مولانا للدين بالحب والعشق، أصبح العشق لديه القوة المحركة للحياة الروحية، والكيمياء السحرية التي تتحول بواسطتها مادة العناصر الخسيسة إلى مادة نفيسة ثمينة، ينشد مولانا في المثنوي:

بالمحبة تصير الأشياء المرة حلوة.

بالمحبة تصير الأشياء النحاسية ذهبية الصفات.

بالمحبة تصير الأشياء العكرة صافية.

بالمحبة تصير الآلام شفاء.

وبالمحبة يحيا الميت.

ويستعيد مولانا الروح الإنسانية الرقيقة لبعض المتصوفة، مثل رابعة العدوية، ولكن بأحاسيس أبعد مدى، عندما ينظر إلى الشيطان بمشاعر عاشق، ويصف الأثر السحري للعشق وكيميائه في تحويل عناصر الأشياء وتبديل مكوناتها، قائلا:

لو صار الشيطان عاشقاً لاختطف كُرة السبق،



ولصار مثل جبريل وماتت فيه تلك الصفات الشيطانية[1]

كل عام يحتفل مريدو مولانا بما اصطلحوا عليه (ليلة العرس) وهي ليلة وفاته، فقد اجترحوا تقاليد بديلة للعزاء للإحتفال بهذه الذكرى سنوياً، واعتبروها بمثابة ليلة العيد، تبعاً لما صرح به مولانا، من «ان ليلة وفاته هي ليلة عرسه». انها ليلة الوصال، ولقاء الحبيب بحبيبه. يتوافد عشرات الآلاف من أتباع مولانا إلى «قونية» في مثل هذه الليلة من شتى البلدان، يستمر الإحتفال لمدة ثلاث ساعات في مسرح واسع، تحضره شخصيات هامة. في ١٧ ـ ١٢ ـ ٢٠١٠ من هذا العام حضر الحفل وتحدث فيه: رئيس الوزراء رجب طيب أوردغان ووزير ثقافته ورئيس الشؤون الدينية ورئيس حزب الشعب المعارض وغيرهم من الشخصيات التركية. بدأ الحفل بالإنشاد الديني، تلاه العزف الصوفي على الناي، ثم النعت الشريف أي المديح المعروف في مجالس الصوفية للنبي الكريم (ص) بإنشادهم، وقدم عدد غفير من المولوية عرضاً للرقصات الأربع المعبرة عن السلامات الأربعة، وأخيراً تلاوة الكتاب والفاتحة والتكبير.

ما أدهشني وآلمني أثناء زيارتي لمولانا، وكذلك في رحلتي إلى «قونية» ذهاباً وإياباً من اسطنبول، اني لم ألتق بأحد من أهلي «أبناء يعرب»، مع اني التقيت زواراً من جنوب شرق آسيا، إيران، أوروبا، تركيا، وسواها من البلاد غير العربية، وقلت لنفسي: لعلها «الفروسية والخيل والليل والبيداء والرمح والسيف»، ألهتهم عن أي فهم للدين يتجاوز ذلك، ولا أدري ان كان ذلك سبباً لإنحدار أغلب أصحاب

---

(١) انّى ماري شيمل. الشمس المنتصرة. ص ٥٤٥ ـ ٥٤٦.



الإتجاهات الصوفية والعرفانية والإشراقية في الإسلام من مواطن بعيدة عن الصحراء والجزيرة العربية، مثل: «سهرورد» قرية شيخ الإشراق شهاب الدين السهروردي، «مرسية» في الأندلس مدينة محيي الدين، «بلخ» مسقط رأس مولانا، «شيراز» مدينة حافظ وسعدي، «نيشابور» مدينة العطار، و«قونية» موطن صدر الدين القونوي ومثوى مولانا وعدد من الأولياء الصالحين... الخ.

ترك لنا مولانا منظومة غنية، تنفتح على حقول متنوعة في المعارف الدينية، نحن بأمس الحاجة لها في عصر تغلب فيه فهم حرفي قشري مغلق للنصوص، أفضى لصياغة لاهوت يضج بالكراهية ونفي الآخر والتعصب.

ميراث مولانا يلهمنا مفاهيم ومقولات ورؤى تنشد احترام كرامة الكائن البشري، ترسخ النزعة الإنسانية في الدين، تشبع حياتنا بالمعنى، تخلع على دنيانا صورة أجمل، تهبنا أفقاً بديلاً للتواصل مع مختلف أتباع الأديان والفرق والمذاهب، فلا تضيق مجتمعاتنا وتنفجر بمكوناتها التاريخية العقائدية والأثنية، ويتأسس ما يمكن تسميته بـ (لاهوت الشفقة، الرحمة، المحبة، العشق، الجمال، الفرح، الحياة، الإبتسامة، الأمل، الإختلاف، التنوع، التعددية... اللاهوت الإنساني)، الذي يكمن فيه سبيلنا للخلاص من (لاهوت الكراهية، نفي الآخر، الموت، الحزن، البكاء، والتشاؤم).

مولانا قصيدة الله الغزلية، حيثما تتردد هذه القصيدة تنقدح نارا، ملتهبة بالعشق، ومعانقة الجمال والحياة والإنسان. مولانا سمفونية تعزف ألحان الكون وإيقاع العشاق، ونغمات التراحم. كتابه المثنوي وأشعاره قيثارة العشق، تخاطب القلب وتأسره، تنفذ إلى الوجدان، وتصطاد



الروح، من دون المرور بالعقل، تصدح بإنغام الناي، وتعزف ألحاناً تتجاوب مع إيقاع ألحان الكون، تجعلك تتغير بسرعة، يشتعل فؤادك بمحبة الحق، فتتسع هذه المحبة لتشمل كافة مخلوقاته، يتبدل إغترابك عن محيطك إلى ألفة وإنسجام وتناغم، تصير مثل طفل لا يشبع من الدمى، ولا يكف عن المرح، يبتسم للحياة، فيبتسم له الله، يتعطش للمعرفة واكتشاف العالم، يبتهج لما يراه، ففي الإرتواء بعد العطش ذروة النشوة.

بغداد ٢٠ ديسمبر ٢٠١٠




مكتبة
الفكر
الجديد

ـ ٤ ـ

إختزال الدين في الأيديولوجيا

لاهوت التحرير عند علي شريعتي وحسن حنفي(*)

(*) ندوة الجمعية الفلسفية المصرية، مساء الأحد ١٦ يناير ٢٠١١. حضرها جمع من المثقفين والباحثين والأكاديميين، أدارها: أ. د. حسن حنفي، وناقش فيها (الرفاعي) عدد من أعضاء الجمعية وأساتذة الفلسفة بكلية الآداب في جامعة القاهرة، بينهم «أ. د. علي مبروك، أ. د. أميرة حلمي مطر، وأ. د. يمنى طريف الخولي، وأ. د. أحمد عبد الحليم عطية، وأ. د. السيد رزق الحجر، ود. أحمد الأنصاري، وأ. د. جوزيبي سكا تولين (إيطالي)، ود. محمد محق (أفغاني)».




مكتبة
الفكر
الجديد

«لاهوت التحرير» مصطلح تداوله الباحثون في الستينات من القرن الماضي، وان كان مدلوله يواكب الأديان في مختلف العصور، فالأديان تسعى لمناهضة الظلم والتسلط والإستبداد والطغيان، وعبَّر عن لاهوت التحرير في القرن العشرين جماعة من رجال الدين والكنائس في أمريكا اللاتينية، بعد ان عملوا على اكتشاف المضمون الإجتماعي الثوري للعقيدة، وتوظيفها في مقاومة الإستعمار، وإعتمادها كمرجعية في النضال والتحرير. انخرط الراهب كاميو توريز ورهبان شباب آخرون في المقاومة الوطنية، بدوافع ايمانية، وفهم ديني للثورة. «فنشأ لاهوت التحرير كأيديولوجية ثورية تحررية شعبية للجماهير، تربط بين الدين والثورة، والإيمان والعدالة، والله والشعب، والعقائد والمطالب الإجتماعية، والوحي من ناحية والحرية والإخاء والمساواة من ناحية أخرى»[1]. ومنذ القرن التاسع عشر كان الإسلام وميراثه الفقهي منبع الإلهام المحوري الذي استقت منه حركات المقاومة في بلادنا، واستلهم الثوار من فقه الجهاد مشروعية كفاحهم، ومن مفاهيم التضحية والشهادة حوافزهم وشعاراتهم النضالية.

---

(١) حنفي، د. حسن. لاهوت التحرير بين علم العقائد والتحرير الإجتماعي. مجلة الجمعية الفلسفية المصرية، ع١٥ «٢٠٠٦» ص٢٩٦ ـ ٢٧٠.

وفي السبعينات من القرن العشرين اهتم مجموعة من المفكرين بصياغة رؤية عميقة للمقاومة، تتخطى الفقه، وتعمل على الإستناد إلى العقيدة كمنطلق للثورة، بتحليل المدلول الإجتماعي لإصول الدين، واستلهام الثورة من العقيدة. وأبرز ممثلي هذا الإتجاه، الدكتور حسن حنفي، في مصر، من خلال مشروعه «من العقيدة إلى الثورة»، والدكتور علي شريعتي في إيران «١٩٧٧»، من خلال «بناء الذات الثورية» بتحويل الدين إلى ايديولوجيا للثورة، والسيد الشهيد محمد باقر الصدر في العراق (ت ١٩٨٠)، عبر إكتشاف «المدلول الاجتماعي لأصول الدين»، والتعرف على أثر العقيدة في مسار التاريخ البشري.

في هذا المقال سنقصر الحديث بإيجاز عن الملامح الأساسية لرؤية الدكتور علي شريعتي والدكتور حسن حنفي في تحويل الدين إلى أيديولوجيا واختزاله في لاهوت التحرير.

علي شريعتي: الدين أيديولوجيا الثورة (١٩٤٥ ـ ١٩٧٩):

كان انتهاء الحرب العالمية الثانية إيذاناً بتدشين محطة هامة في مسار حركة التحديث في إيران، تنامت فيها فاعلية الأفكار والتيارات السياسية والاتجاهات الايديولوجية المتنوعة، ونشطت الحلقات النقاشية، وتطور الحراك الثقافي، وانبعثت طائفة من التساؤلات اللاهوتية، والرؤى الدينية التي تخطت التفكير التقليدي. في هذه المرحلة واصل محمد رضا شاه جلوسه على العرش خلفاً لوالده (١٩٤١ ـ ١٩٧٩)، حتى خروجه من إيران .لم يتحرر محمد رضا من النهج الشمولي الاستبدادي، الذي اختطه سلفه، ولم يتمكن من تشييد نظام سياسي مرن ومنفتح، تتسع فيه مساحة مشاركة المجتمع في السلطة،



وبالرغم من الترقيعات التحديثية الاقتصادية، خاصة مشروع الاصلاح الزراعي الذي أطلقه مطلع الستينات من القرن العشرين، غير انه فشل في كسب ود النخبة، فضلاً عن الجماهير، التي كانت تدين بالولاء والطاعة للمرجعيات الدينية. اهتم الشاه بالتبشير بأيديولوجيا تعصبية، تبتني على مركزية إيرانية، تبشر باسترداد الماضي السحيق للأخمينيين وغيرهم من الأقوام الأوائل، ممن أشادوا التمدن الإيراني، وبذل جهوداً واسعة من أجل إحياء الرموز والميثيولوجيا الفهلوية العتيقة. واتسم نظامه بطابع استعلائي غارق بالمحاكاة الشكلية للغرب، وحالة نرجسية حادة منكفئة على ذاتها، واضطهاد وقمع جهاز الأمن «السافاك» المعارضين له، وخنق الأصوات الحرة الجريئة في المجتمع، مضافاً إلى استبعاد محمد رضا لرئيس الوزراء محمد مصدق، المعروف بتبنيه للقضايا الوطنية. كل ذلك عمل على منع المواطنين من المشاركة السياسية، ولم يذك شعورهم بالحماس لأية مبادرة من قبل السلطة، فانعزل النظام بالتدريج، واتسعت الهوة، بين النظام والمجتمع، بمرور الزمن، وأفضت إلى أن يجد الشاه محمد رضا نفسه ونظامه غريباً في بلده، بعد طغيان الغضب الجماهيري، وتفجر الثورة الإسلامية، واضطراره للخروج قبيل انتصارها[١] ان تعسف رضا شاه ومن ثم خلفه محمد رضا في فرض النموذج الشكلان الغربي قسراً على المجتمع الإيراني، ولجوءه إلى العنف أحياناً في ذلك، كما في خلع زي رجال الدين، وإكراه النساء على عدم ارتداء الحجاب، في عصر الأب. تدابر الإبن والأب مع الميراث الإسلامي لإيران، واصرّا

(١) بروجردي، د. مهرزاد. المستنيرون الإيرانيون والغرب. ترجمة: حيدر نجف. مراجعة: د. عبد الجبار الرفاعي. بيروت: مركز دراسات فلسفة الدين ودار الهادي، ٢٠٠٧، ص٥٨ ـ ٦٣.



على استدعاء الذاكرة الغارقة في التأريخ، ومختلف المفاهيم والاشارات والرموز والعناصر المكونة لها، بغية القطع مع السياقات الإسلامية والماضي القريب للمجتمع الإيراني. نجم عن هذا السلوك تكريس الشعور بالانتماء إلى الإسلام، وكشف المكاسب الهائلة التي انجزها الإيرانيون بعد اعتناقهم لهذه الديانة، وبموازاة ذلك انخرط بعض المثقفين في دعوة لتأصيل «الهوية» و«الذاتية» أو العودة إلى الذات، ونقد كافة صور التغريب في الحياة الإيرانية، وبلغ النقد حد الاتهام بالخيانة للمثقفين المنبهرين بالغرب، المنادين بضرورة استعارة ثقافته ونمط تمدنه. وظهرت في هذه الحقبة مجموعة من الحركات السياسية، ترتكز مرجعيتها على قراءة أيديولوجية نضالية للإسلام، تستقي مشروعية الاحتجاج والثورة على النظام القائم، من العقيدة والشريعة. وأسرفت بعض الحركات في تأويلها للنص فاختزلته في لافتات وشعارات للتعبئة الجماهيرية والكفاح والمقاومة.

أسس الدكتور محمد نخشب (١٩٢٣ ـ ١٩٧٦) بمعية حسين راضي نهضة الموحدين الاشتراكيين «نهضت خدابرستان سوسياليست»، وهم جماعة من الشباب المتدينين ذوي نزعة اشتراكية، وانصب اهتمام نخشب وجماعته على الأبعاد الأخلاقية والإنسانية في الدين، وعمل على انتاج قراءة إسقاطية للنص والماضي والتراث، فخلع عليه صورة اشتراكية، وكان يحسب ان الاشتراكية الإنسانية العملية تجسدت في صدر الإسلام، اما الاشتراكية الأوروبية فهي اشتراكية خيالية. انجز عدة آثار، وهي: الإنسان المادي، صراع الكنيسة والمادية، ماهو الحزب، قاموس المصطلحات الاجتماعية، إيران على أعتاب تحول كبير، ونشرها في الأربعينيات والخمسينيات. وكان يقيم اجتماعاً اسبوعياً في منزله، يحضره



الكثير من الشباب، الذين اصبحوا من الفاعلين الناشطين سياسياً وثقافياً واجتماعياً فيما بعد، منهم الدكتور إبراهيم يزدي وزير الخارجية في أول حكومة بعد الثورة. تعرضت هذه الجماعة إلى عدة انشقاقات واندماجات بأحزاب ومجموعات أخرى، وارتبط بها بعض رجال الدين الشباب. لجأت نتيجة للصراعات الداخلية وضغوطات السلطة إلى تغيير اسمها إلى: جمعية حرية الشعب الإيراني «جمعيت آزادى مردم إيران»، واصدرت نشرة تحت عنوان «مردم إيران» أي الشعب الإيراني، وأسس كاظم سامي وعلي شريعتي في مشهد فرعاً للجمعية. دافعت عن محمد مصدق ومواقفه الوطنية، وانضمت إلى نهضة المقاومة الوطنية «نهضت مقاومت ملي» بعد الانقلاب عليه، واستبدلت اسمها إلى حزب شعب إيران «حزب مردم إيران» بقيادة نخشب، الذي سجن، ثم سافر إلى الولايات المتحدة، وعمل هناك في الأمم المتحدة، وأصبح رئيساً لفرع نهضة الحرية «نهضت آزادى» في امريكا، وظل يدافع عن أفكاره الدينية. توفي في الولايات المتحدة عام ١٩٧٦م. تأثر بأفكاره ومنحاه الاشتراكي في تأويل الإسلام الدكتور علي شريعتي (١٩٢٣ ـ ١٩٧٧) في بداية حياته، فترجم كتاب «أبو ذر الغفاري لعبد الحميد جودة السحار»، تحت عنوان «أبو ذر الموحد الاشتراكي» «أبو ذر، خدابرست سوسياليست».
كان علي شريعتي من أبرز دعاة القراءة الايديولوجية النضالية للإسلام، ذلك انه عاش في عصر طغى فيه صوت مقاومة الاستعمار، والثورة على الأنظمة التابعة له، وتسابق المثقفون لتأييد ومساندة الانتفاضات والحركات الثورية، ومنذ بداية حياته أغواه بريق الشعارات، وشغف بفعل الاحتجاج والاعتراض، فتضامن مع استغاثات الكادحين، ولوعة المحرومين، وأنين المعذبين. وانصب اهتمامه، وتمحورت جهوده على تأويل النص تأويلاً ثورياً، وملاحقة والتقاط مواقف المعارضين والثوار



في التاريخ الإسلامي، وتمجيد ذكراهم، والاشادة بشعاراتهم، واعتبارهم الممثلين الحقيقيين للدين والإنسان في الإسلام، والتهكم على سواهم، أو الإنتقاص من نتاجاتهم، مهما كان عطاؤهم، فمثلاً يكرر ان مكانة أبي ذر الغفاري أهم، وأثره أعظم في تاريخ الإسلام، من الفيلسوف ابن سينا[١]. يكتفي شريعتي بقراءة سريعة وانطباعات عاجلة لمعطيات المعرفة الحديثة، يتوقف فيها عند السطح في دراسته ومطالعاته للفكر الغربي، ولم يشأ اكتشاف البنيه العميقة لهذا الفكر، وأسسه الفلسفية، وآفاقه ومدياته الواسعة، ومجالاته المتنوعة، والتباساته وتناقضاته وثغراته، واكتفى بفهم مبسط، وتعاطي شعاراتي أحياناً مع المقولات والمفهومات والأنساق المتشابكة للفكر الحديث. مضافاً إلى ضعف تكوينه في المعارف الإسلامية والعلوم العقلية والنقلية. وهو ما تحكيه آثاره العديدة، عندما يطالعها الخبير المتخصص، التي هي في معظمها محاضراته نفسها، مع تحرير سريع، من دون ان يتحول فيها الشفاهي إلى مكتوب. وحسب رأي داريوش شايغان، فإن «شريعتي يكتب لنا وصفات طبية، ويعطينا إياها قبل تشخيص المرض»[٢].

لكن شريعتي تميز ببراعة في مخاطبة الوجدان الشعبي من خلال محاضراته الجريئة في حسينية «إرشاد» في طهران، بنحو كان يهيمن على مشاعر المستمعين، ويغرقهم في أحلام رومانسية، ويصوغ لهم يوتيبيا دنيوية فاتنة، ينسجها من عناصر ومفردات وأفكار موروثة وحديثة متنافرة، تخفق لها الأفئدة، وتشغف بها الأذهان. يعزز قبولها الايقاع

---

(١) شريعتي، د. علي. مجموعه آثار. طهران: ج٧: ص١٣٤.

(٢) شايغان، داريوش. «هنوز اسطوره أي فكر ميكنيم». حوا مع صحيفة: «شرق». الصادرة في طهران ٥/ ٥/ ٢٠١٢..



الخاص لنبرات حديثه، وطبقاته الصوتية الدافئة، المشبعة بمداليل لا تخلو من إستغاثة ولوعة وشجى وتراجيديا، ولا تتردد في إقتحام الممنوع، والمجازفة في عبور محرمات السلطة والمجتمع والمؤسسة الدينية.

تلاحم في شخصية شريعتي المثقف والداعية والمناضل، وذابت الحدود في وجدانه بين النموذجين، بل أمسى الوجه الحقيقي للمثقف في وعيه هو الداعية، وتحولت الثقافة إلى أيديولوجيا، وظل أبرز مشاغله «أدلجة الدين والمجتمع». يقول شريعتي: «سألني أحد رفاق الدرب: ما هو برأيك أهم حدث وأسمى انجاز استطعنا تحقيقه خلال السنوات الماضية؟ فأجبته: بكلمة واحدة، وهو تحويل الإسلام من ثقافة إلى أيديولوجيا»[1] ما الذي يقصده بالأيديولوجيا؟ وهل يستطيع ان يحتفظ بموقفه المعرفي كباحث ومثقف، في الوقت نفسه الذي يوسع دائرة الأيديولوجيا، لتشمل الدين والثقافة والمجتمع؟! قبل الاشارة إلى ذلك نقتبس نصاً مطولاً من آثاره، يضيء هذا المفهوم، ويحدد ملامحه في وعيه. يكتب شريعتي: (الإيديولوجيا عبارة عن عقيدة ومعرفة عقيدة. وهي بالمعنى الاصطلاحي، رؤية ووعي خاصان يتوفر عليهما الإنسان فيما يتصل بنفسه، ومكانته الطبقية، ومنزلته الاجتماعية، وواقعه الوطني، وقدره العالمي والتاريخي، وفئته الاجتماعية التي ينتمي إليها. وهي المسوّغة لهذه الأمور، والتي ترسم لـه مسؤولياته، وحلوله، وتوجهاته، ومواقفه، ومبادئه، وأحكامه، وتدفعه بالتالي إلى الإيمان بأخلاق وسلوك

---

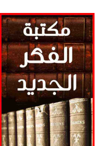
(١) جعفريان، رسول. جريان ها وسازمان هاي مذهبي ـ سياسي إيران «از روي كار امدن محمد رضا شاه تا بيروزي انقلاب إسلامي»، قم: ط٦، ١٣٨٥ش. ص ٧٥ ـ ٨١.

ومنظومة قيم خاصة، فعلى أساس رؤيتك الكونية، وابتناءً على نمط «علم الاجتماع» و«علم الإنسان» و«فلسفة التاريخ» الذي تحمله، يمكن تحديد ما هي عقيدتك في الحياة، وفي علاقتك بنفسك، وبالآخرين، وبالعالم؟ كيف ينبغي العيش، وما الذي يجب فعله؟ أي مجتمع يتعين بناؤه، وكيف يتوجب تغيير نظام اجتماعي بشكل نموذجي، وما هي مسؤولية كل فرد حيال المجموع؟ وما هي صراعاته، وأواصره، وأشواقه، ومثله العليا، وحاجاته، ومرتكزاته العقيدية، وقيمه الإيجابية والسلبية، وسلوكه الاجتماعي، ومعايير الخير والشر لديه، وبالتالي ما هي طبيعة الإنسان وهويته الاجتماعية؟ وعلى هذا فالإيديولوجيا هي عقيدة تحدد الاتجاه الاجتماعي والوطني والطبقي للإنسان، وتفسر نظامه القيمي والاجتماعي، وشكل الحياة، والوضع المثالي للفرد والمجتمع، والحياة الإنسانية بكل أبعادها، وتجيب عن الأسئلة: «كيف تكون؟» و«ماذا تفعل؟» و«ماذا ينبغي فعله» و«كيف يجب ان نكون؟»»[1]. لكن ما هي حدود الأيديولوجيا؟ وما هي علاقتها بالعلوم والمعرفة التقنية؟ يجيب شريعتي: «الأيديولوجيا تهدي للإنسان ما تمنحه له الامكانات التقنية تماماً. ما التقنية الا مجموعة الجهود الإنسانية الرامية إلى توظيف الطبيعة لتحطيم هيمنتها وجبرها، وفرض احتياجاتنا عليها. الأيديولوجيا تقنية يستعين الإنسان بها وبالمعرفة لتوظيف التاريخ والمجتمع حسب ما يشاء»[2]. ويتداخل مفهوماً التقنية والأيديولوجيا لديه، بنحو تصبح «التقنية عبارة عن فرض إرادة الإنسان على قوانين الطبيعة، أو هي استخدام العلم من قبل الارادة الإنسانية الواعية، للوصول إلى مبتغاه. العلم هو

---

(١) شريعتي، د. علي. مجموعه آثار. ج١٦: ص٥١ ـ ٥٢.

(٢) المصدر السابق. ج١٦: ص٦٢.



مسعى إنساني لفهم الطبيعة واكتشاف ما فيها، والتقنية هي سعيه لتطويع الطبيعة واستخدامها، واصطناع ما ليس فيها. وفقاً لهذا التعريف تكون الأيديولوجيا بالمعنى الأخص للكلمة، تقنية بالمعنى الأعم للكلمة»[1].

ويبدو ان الهموم النضالية لشريعتي، ومحاولاته الواسعة لأنسنة الدين، والتشديد على المضامين الاجتماعية للإسلام، هي الباعث لمسعاه في تحويل الإسلام «من ثقافة إلى أيديولوجيا». وربما تأثر شريعتي بإطروحات جماعة لاهوت التحرير، ودعواتهم لتحويل الدين إلى أيديولوجيا لمناهضة الاستعمار، وتحرير الأرض، وتنمية المجتمع، بعيداً عن مشاغل اللاهوت الكلاسيكي. ومما لا ريب فيه ان هيمنة الأيديولوجيا على وعي الباحث والمثقف، تحول بينه وبين الوصول إلى نتائج علمية، أكثر موضوعية وحياداً في تفكيره وبحثه. ذلك ان الأيديولوجيا تقود أية عملية تفكير وتوجهها الوجهة التي تنشدها، وتضاعف التحيزات والمفروضات القبلية في ذهن الباحث، وتسوقه دائماً إلى مواقف ونتائج محددة سلفا، باعتبار التفكير الايديولوجي يسعى إلى تغيير العالم لا تفسيره. حسب شريعتتحول الايديولوجيا إلى أداة «يستعين الإنسان بها وبالمعرفة لتوظيف التاريخ والمجتمع حسب ما يشاء». وينشغل انصار الايديولوجيا في سكب المجتمع في قوالبها ورؤيتها الخاصة، ولذلك يندّدون بالتعددية، ويكرهون الناس على تفسير رسمي للمعتقدات الدينية والاجتماعية والسياسية، ويخنقون الأسئلة الكبرى، ويعملون على ترسيخ الجزمية واليقين، وبالتالي بناء مجتمع مقلد مغلق. وتكمن المفارقة في ان شريعتي الذي أعلن عن مطمحه في الانتقال بالإسلام «من ثقافة إلى ايديولوجيا» نعثر في كتاباته على نزعة تفكير

---

(١) المصدر السابق. ج٤: ص٣٨٣.



ناقدة، وأحياناً حرة، ترفض المجتمع المغلق، وتدعو إلى إصلاح الفكر الإسلامي، والانفتاح على مختلف الأديان والثقافات. وتحكي آثاره ذائقة فنان، وروح شاعر، وعقلية ناقد، ونزعة متمرد. ومثل هذه السمات في الشخصية يتعذر على الأيديولوجيا الانسجام والتوافق معها. والمفروض ان مثقفاً كشريعتي يدرك مثل هذا التهافت، ويعي الالتباس بين الشخصية الأيديولوجية للداعية، وشخصية المثقف، والشاعر، والفنان، والناقد، لكن موقفه ظل ملتبساً بين شفافية الفنان الرومانسي، وبين احلام وتطلعات المناضل[1]، فتاه في تناقضات ومفاهيم غائمة، صاغها بقوالب شعارات ثورية، هي تعبير شعبوي عن أحلام مجتمع غارق بالوعود الخلاصية.

وتورط شريعتي بتفسير ماركسي لبعض الآيات، فأسقط المادية التاريخية على القصص القرآني، وحاول ان يقدم أحياناً تأويلاً وجودياً ملتبساً للإسلام. فمثلاً صاغ تحليلاً يبتني على الصراع الطبقي في قصة ابني آدم بين هابيل وقابيل، فاعتبر «قابيل ممثلاً للنظام الزراعي والملكية الخاصة والفردية، بينما هابيل يمثل العصر الرعوي والاشتراكية الأولية قبل الملكية»[2]. وهكذا فسر الكثير من الصراعات الاعتقادية والثقافية والسياسية والاجتماعية، تفسيراً طبقياً ماركسياً، فهو يرى أن «الثورة الحتمية المستقبلية تعتمد على التناقض الديالكتيكي، الذي بدأ بالمعركة بين هابيل وقابيل، وهي تجري على الدوام في كافة المجتمعات بين النظام الحاكم والمحكوم، وانتصار العدالة والقسط والحقيقة هو المصير الحتمي للتاريخ». وخلص إلى أن كافة العقائد و«الأديان الحاكمة في

(١) شريعتي، د. علي. مصدر سابق. ج١١: ص١٣٦.

(٢) المصدر السابق. ج١٤: ص٣١٩.



التاريخ، انما هي دائماً وبلا استثناء تمثل الطبقة الحاكمة»[١]. وتحيل الظواهر الاجتماعية لدى شريعتي إلى مفاهيم عقائدية، فالوحدة الاجتماعية والسياسية، والشرك والصراع الاجتماعي والسياسي يعبران عن التوحيد والشرك الاعتقادي «والوحدة الحقيقية بين الجماعات والطبقات، هي تعبير عن التوحيد». وهكذا «الشرك الاجتماعي انما هو انعكاس للشرك الالهي»[٢].

استلهم شريعتي القواعد الأساسية للماركسية، واقام عليها بناء إسلامياً. كل أولياته ومبادئه ماركسية، ولا يمكن العثور لديه على رؤية إسلامية عميقة. متى وأين كان للإسلام بناء تحتي وبناء علوي؟ بل أين نجد في الإسلام مفهوماً للتاريخ بالنحو الذي تكلّم عنه؟ إن من العسير مزج كل هذه المفاهيم مع بعضها في مركب متجانس[٣]. شريعتي يملك أجوبة جاهزة لكل الأسئلة. إنه يضرب لنا المثل الصارخ عن رؤية ضيقة. وكل شيء يُفسّر عنده بعبارات ماركسية، ببنى تحتية وفوقية، برؤية ثنائية للتاريخ، وبشلال من التماهيات المسلسلة. ان فكر شريعتي خليط من الجذرين، اللذين يتقيأ أحدهما الآخر. يعتقد داريوش شايغان ان شريعتي: «لئن خلط هيغل المجرد من كل الجهاز المفهومي لمنظومة العقل وظهورية الروح، مع ماركس مجرد من النظرية، من الفعل على اطلاقه «Praxis»، مع إسلام مبتور من قطبيه، المبدأ «Origine» والمعاد

(١) بروجردي، د. مهرزاد. مصدر سابق. ص١٧١ ـ ١٧٢.

(٢) الرفاعي، د. عبدالجبار. مقدمة في السؤال اللاهوتي الجديد. بيروت: مركز دراسات فلسفة الدين ودار الهادي، ط٢، ٢٠٠٨، ص٢٧١ ـ ٢٧٤.

(٣) شايغان، داريوش. «دين ودين پژوهي در روزگار ما در گفت وگو با دكتر داريوش شايغان». مجله هفت آسمان، ع٥ «ربيع ٢٠٠٠».



«Retour»، فإننا نحصل على حساء دسم، تبدو فيه جميع العناصر المجمعة، منزوعة ومجردة من كل مضمونها الوجودي، نظرا لأنها فصلت عن القاعدة التي تكونها وتسوغ علة وجودها، ان فكراً كهذا لا يمكنه ان يكون سوى فكر بلا موضوع، وبالتالي، فكر بلا مكان[1]. ان شريعتي لم يستوعب المضمون الفلسفي ل «ديالكتيك» هيغل، وهكذا لم يتوغل في إكتشاف البنية المفهومية لفكر ماركس، ولم تسعفه رؤياه ان يتخطى مقولاته الاقتصادية والاجتماعية. كان شريعتي يستعيد معظم المقولات الماركسية، ويعطيها معاني جديدة، «يقولبها وفق البنى التي ينكرها. فالفكرة القائلة ان الرؤية التوحيدية (الإسلامية) للعالم تتحقق عبر الإنسان والتاريخ والمجتمع في الأيديولوجيا الإسلامية، لتفضي إلى المجتمع المثالي، هي نوع من هيغلية مشوهة، مفصولة عن نظام العقل، وعن كل الجهاز المفهومي للجدل. ومثلما اختزل شريعتي (الروح المطلق) إلى مفهوم توحيدي غائم، فقد رد أيضاً كل الماركسية إلى المقولات الاجتماعية والاقتصادية، من دون أي اعتبار للمعنى الفلسفي للبراكسيس. ان هذه الماركسية الغائمة المتفشية في فكره تتكشف في استعماله، كيفما اتفق، مصطلحات البنية التحتية والبنية الفوقية والحتمية التاريخية (المسماة أيضاً «علمية») والعلاقات الجدلية والمشاعية البدائية... الخ. وباختصار كل الرطانة توجد هنا. بحيث ان شريعتي يلتهم كل فضلات الماركسية في الوقت الذي يدعي مناهضتها. إن إسلام شريعتي المؤدلج ـ مهما تكن دوافعه الدينية والعاطفية ـ يشف عن مقولات اجتماعية ـ اقتصادية مسطحة... انه وهو يخفض البعد المقدس

(١) ١٤ شايغان، داريوش. النفس المبتورة: هاجس الغرب في مجتمعاتنا. بيروت: دار الساقي، ١٩٩١، ص ٧١.

للإسلام إلى مستوى التاريخ، يعلمنه وينهكه من الدفق المتواصل للصيرورة التاريخية»[١].

حذر شريعتي من المثقف الانهزامي المنقطع عن جذوره، المقتلع من عالمه، وذهب إلى أن المثقف المستنير، هو من يعمل على تغيير الواقع، وتوعية المجتمع بذاته الحضارية وميراثه. وشبه المستنيرين بالأنبياء، باعتبار طبيعة المهمة العظمى والمسؤولية الاستثنائية المناطة بهم، والتي تتركز حول ايقاظ شعور الناس بذاتهم. وطفق يدين المثقفين المسلمين المعجبين بنماذج التنمية الغربية، ويصفهم بالإغتراب عن الذات، وخسران الهوية، وزعم ان مابعد القومية، والنزعة الإنسانية العالمية، أكاذيب كبرى، ينشد من خلالها الغرب محو الهوية الثقافية للشرق.

تأثر شريعتي بمناخات المقاومة والعودة إلى الذات، وسط المثقفين والطلاب المبتعثين في باريس من العالم الثالث، واعجب بخطاب «المعذبين في الارض»، لفرانتز فانون، وسعى لمحاكاته في كتابه «العودة إلى الذات». لكنه تجاوز خطاب فانون الذي تمحور حول الخصوصيات العرقية والسياقات التاريخية والثقافية للعالم الثالث، وأكد على تكريس الجذور الإسلامية. يكتب شريعتي: (حينما نتحدث عن العودة لجذورنا، نتحدث في الواقع عن العودة إلى جذورنا الثقافية... ان العودة لا تعني اعادة اكتشاف إيران ما قبل الإسلام، وانما تعني العودة إلى جذورنا الإسلامية)[٢]. وتتكرر في آثار شريعتي مفهومات الأصالة، والهوية

---

(١) شايغان، داريوش. ما الثورة الدينية: الحضارات التقليدية في مواجهة الحداثة. ترجمة وتقديم: د. محمد الرحموني. مراجعة: د. مروان الدايه. بيروت: المؤسسة العربية للتحديث الفكري ودار الساقي، ط١، ٢٠٠٤، ص٢٧٢ ـ ٢٧٣.

(٢) شريعتي، د. علي. مصدر سابق. ج١١: ص١٣٥.



الحضارية، والذاتية، حتى انه خصص لـ «العودة إلى الذات» أحد أهم كتبه، وعالجها في موارد مختلفة من أعماله. وطغت في هذه المرحلة فكرة الذاتية والسياقات الاجتماعية والثقافية والدينية للاجتماع الإيراني في خطاباته وآثاره.

حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة

يمكن القول ان مشروع التجديد للدكتور حسن حنفي هو أوسع محاولة، ولعلها آخر محاولة ينهض بها مفكر معاصر، لإعادة بناء العلوم الإسلامية، وليس من المبالغة ان يصنف صاحبها بأنه يمثل الحلقة الأخيرة لنمط من العلماء الموسوعيين في تأريخنا، ممن ألفوا في المعقول والمنقول، وانبسطت كتاباتهم على مختلف حقول المعارف المتداولة في عصورهم. انه من أغزر المفكرين العرب المعاصرين إنتاجا. انه يكتب في التراث والحداثة، والإسلام والعصر، والمعقول والمنقول، والماضي والحاضر، والفكر الغربي، والاجتماع والاقتصاد والسياسة. لكنه يكرر نفسه على الدوام، ولا تخلو كتاباته المتواصلة من مواقف متضادة، وآراء متهافتة، ومعالجات مبتذلة للقضية ذاتها، بنحو تبدو آراؤه يكذب بعضها بعضاً.

يعطي حنفي لمشروعه عنواناً عاماً، هو «التراث والتجديد «ويقسمه إلى أقسام ثلاثة: الأول يحدد» موقفنا من التراث القديم»، ويشمل ثمانية أجزاء، كل جزء منها يختص بإعادة بناء أحد العلوم الموروثة، فالجزء الأول مثلاً الذي هو محاولة لإعادة بناء علم أصول الدين، يعطيه عنواناً بديلاً لعلم الكلام أو أصول الدين أو العقائد أو الفقه الأكبر، حسب تسمياته الموروثة، فيعبر عنه «من العقيدة إلى الثورة» ويلخص ما يهدف

إليه من ذلك بقوله: «هو العلم الذي يمكن بواسطته سد النقص النظري في واقعنا المعاصر، والذي يمكنه أن يمدنا بأيديولوجية عصرية، تشمل على لاهوت الثورة، ولاهوت الأرض، ولاهوت التحرر، ولاهوت التنمية، ولاهوت التقدم»[1]. ومنذ ثلاثة عقود يتواصل صدور أجزاء هذا القسم، فقد اطلعت على صدور خمسة أجزاء من القسم الأول، منها «من العقيدة إلى الثورة» في خمسة مجلدات، و«من النقل إلى العقل» في تسعة أجزاء... الخ.

والقسم الثاني من مشروع التراث والتجديد يحدد «موقفنا من التراث الغربي»، ويشمل خمسة أجزاء، كل جزء يختص بفترة للحضارة الغربية. وقد أصدر حنفي «مقدمة في علم الإستغراب» قبل عقدين تقريباً تمهيداً وإيجازاً لـ «موقفنا من التراث الغربي». اما القسم الثالث فيصوغ «نظرية التفسير» ويشمل ثلاثة أجزاء، طبقاً لوضع الوحي في التاريخ. وصدر قبل أربعة سنوات في مجلدين، تناول فيهما «ظاهريات التفسير»و «تفسير الظاهريات». وهما إعادة تدوين وترجمة لإطروحتيه للدكتوراه في السوربون بالفرنسية، قبل خمسة وأربعين عاماً.

ما يهمنا الحديث عنه هو منجزه في الجزء الأول من القسم الأول «من العقيدة إلى الثورة»، الذي يتمحور حول «لاهوت التحرير» والذي يسرد فيه رؤيته لإعادة بناء علم الكلام. ولا أظن ان حديثي عن مشروع الصديق الدكتور حسن حنفي يضيف شيئاً، لأنه معروف لدى المهتمين. غير اني سأشير إلى علاقتي بحنفي: متى بدأت، كيف تطورت، ومآلاتها في الإجتماع الشيعي، والتفكير الديني في إيران. عساني أؤشر على راهن

---

(١) حنفي، د. حسن. التراث والتجديد. بيروت: المؤسسة الجامعيةللدراسات والنشر والتوزيع، ط٥، ٢٠٠٢، ص ١٧٧.



العلاقة الثقافية بين جناحي العالم الإسلامي، وطبيعة الحضور الديناميكي الحيوي لمشروع الدكتور حنفي ورؤاه. في عام ١٩٨٢ التقيت للمرة الأولى بحنفي على صفحات جريدة الوطن الكويتية، في سلسلة مقالات نشرها عن «الأصولية الإسلامية» بمناسبة محاكمة المتهمين بإغتيال الرئيس المصري أنور السادات. لفت نظري تدفق السرد في كتابته، وحساسية المفردة اللغوية المستعملة في عباراته، ووضوح الأفكار وتوهجها، وحماسة الجمل وشعلتها، كنت اتفاعل مع نصه، وكأني احضر دراما حية، بل أحياناً أكتوي بلهيب شعاراته، أعاد لي حالة الإحتراق التي أوقعتني فيها مطالعتي لكتاب «معالم في الطريق» قبل هذا التاريخ بعشر سنوات، عندما اضطربت وأجهشت بالبكاء عدة مرات، شوقاً وفرقاً على «جيل قرآني فريد» الذي صاغته مخيلة المرحوم سيد قطب، كنت مع معالم سيد قطب كمن يبتلع جمراً. لكن مع حسن حنفي يتسرب الخطاب للعقل أيضاً، ولايقتصر على المشاعر والأحاسيس والعواطف، مثلما تفعل نصوص قطب، التي هي بمثابة أناشيد للفداء والإستشهاد. أخرجني الدكتور حنفي من حالة اليقين إلى التساؤل، وحررني من سجن «معالم في الطريق»، لكني دخلت معه سجناً جديداً من نوع مختلف، هو سجن «الأيديولوجيا»، كما أدركت فيما بعد، حينما درست «فصوص الحكم» لمحيي الدين بن عربي، و«مثنوي معنوي» لمولانا جلال الدين الرومي، وغيرهما من النصوص الرؤيوية الفواحة بالمعنى في ميراثنا. لكني لن أنسى أثر حسن حنفي في ايقاظي من الإستغراق في أحلام رومانسية، حين فتح لي نافذة على العصر، وشدني بقوة إلى الحاضر، فحررني من لوعة الإشتياق للماضي، والمكوث في كهوفه، واستعارة مفاهيم السلف وأحكامهم ومعاييرهم، في كل ما يواجهني في حياتي، ذلك ان نصوص حنفي نسيج ينهل من



منابع متنوعة، تحيل إلى الموروث بحقوله الواسعة، والفكر المعاصر بمذاهبه وتياراته واتجاهاته المختلفة. لاتفتقر إلى مراجعة جريئة للماضي والحاضر، مسكونة بالواقع ورهاناته. لا تكف عن مساءلة الماضي، ونقد التراث، والتوغل في مساراته العميقة، وربط الفكر بحياة الناس ومتطلباتهم وشجونهم وهمومهم، السياسية والإقتصادية والإجتماعية والثقافية والدينية. كتاباته هاجسها تغيير الواقع، لاتتعطل في تفسيره، كما هي الآثار الغارقة في الجدل والتفكير المجرد. تنحاز للحرية، والعدالة، وتعلن عن انها صوت المهمشين والمحرومين، وكل اؤلئك المعذبين في الأرض الذين يتجرعون العلقم. يرى في الدين رسالة نهوض وانعتاق ومقاومة، يستدعى ميراث الثوار في تاريخ الإسلام ويمجده، ويرى فيه النهج المضئ في الإسلام.

طفقت أفتش عن حسن حنفي وألاحق كتاباته في الدوريات، وما صدر له من مؤلفات وترجمات وتحقيقات، كنت أقرأ باستمتاع بالغ ما يقع تحت يدي من آثاره، وأعرف به بين زملائي في الحوزة العلمية، أتفاعل معه وجدانياً، أتوهج عاطفياً، وربما أسكر عقلياً، مثلما سكرت من قبل بإلتهام أدبيات الإسلام الأصولي. بدأت أبحث عن أسلوب للتواصل معه، وقتئذ لم يكن هناك أنترنيت، ولا شبكة عنكبوتية، تتيح لنا العثور على معظم أصدقائنا ومن نود ان نتواصل معهم، كما هو الفيس بوك اليوم. اكتشفت انه يعمل استاذاً في قسم الفلسفة بكلية الآداب في جامعة القاهرة، حاولت ان أجرب حظي في إرسال رسالة من «قم»ـ حيث كنت مقيماً هناك، ومشغولاً في الحوزة العلمية، مشرداً من بلدي ـ على عنوان جامعة القاهرة، ونسيت الرسالة بعد عدة أشهر، غير اني فوجئت بوصول رزمة صغيرة عليها طوابع مصر، لفت نظري ان المرسل

هو الدكتور حسن حنفي، ففتحتها لحظة استلامها، وجدتها تحتوي: العدد الأول من مجلة اليسار الإسلامي، وكتابي الإمام الخميني «الحكومة الإسلامية، والجهاد الأكبر» كل واحد منهما يشتمل على مقدمة موسعة لحنفي، بطبعة مصرية. انصرفت لقراءة اليسار الإسلامي، كل شيء فيها مختلف، إسم المجلة، تبدى لي بمثابة تركيب بين متضادين «يسار، وإسلام» كلمة التحرير الشاملة تحت عنوان «ماذا يعني اليسار الإسلامي» وما اشتملت عليه من إشارات واستدعاء لعقلانية المعتزلة، وعدل المعتزلة والشيعة، وثورة الحسين، وغيرها من الثورات في تاريخ الإسلام، ومعارضة الخوارج، وصولاً إلى معارضة الصحابي أبي ذر، تجلت هذه العناصر كمصفوفة بؤر مضيئة، وحبات لؤلؤ منتظمة في إطار ألماسي، بينما لم يسلط الضوء في تلك المقدمة المسهبة على ما واكب الفتوحات من مظالم، وما خلفته من تنام لتجارة الرقيق، وشيوع الجواري والإماء في قصور الخلفاء، وما اجتاح الحياة الإسلامية من صراعات وحروب أهلية، ونكبات، قتل فيها الثوار، وشيوع ذهنية التحريم لدى فقهاء القصور السلطانية، وفتاواهم في ذبح المفكرين الأحرار كغيلان الدمشقي، والحلاج، وشيخ الإشراق السهروردي، وما تعرض له المعتزلة من اضطهاد وملاحقة، وبالتالي تحريم التفكير الإعتزالي حسب وثيقة «الإعتقاد القادري» الشهيرة.

قرأت إفتتاحية المجلة عدة مرات، محاولاً القبض على مفهوم واضح لـ «اليسار الإسلامي» ومن أجل الحصول على إجابة محددة لسلسلة من الإستفهامات الحائرة في ذهني، من نوع: هل اليسار الإسلامي علم كلام جديد، أو لاهوت تحرير، أو فرقة كلامية تستوعب ميراث المعتزلة العقلي، ونزوع الشيعة والخوارج الثوري المعارض، أو



هو مسعى لفتح باب الإجتهاد في جميع حقول التراث الإسلامي، أو دعوة للإجتهاد في أصول الفقه تغلب المصلحة على النص، والعقل على النقل، والحاضر على الماضي، أو مذهب فقهي يتصالح فيه المسلم مع الواقع، وتستجيب فتاواه لرهانات العصر، وتواكب إيقاع الحياة المتغير، ولا تتجمد في لحظة زمانية تاريخية معينة، أو أن «اليسار الإسلامي» كل ذلك وغيره، بنحو يتسع ل «موقفنا من الماضي، موقفنا من الآخر، موقفنا من الواقع»، وما يحكيه عنه من بيانات نظرية متوالية، حسب تعبير حنفي. وما ورد من تفاصيل أضحت معروفة لدى الباحثين، بعد صدور مؤلفات عديدة في كل واحد من هذه الأقسام. وحسب الدكتور حنفي يستوعب اليسار الإسلامي: «الإسلام المستنير، الإسلام العقلاني، الإسلام العلمي، الإسلام الإنساني، الإسلام التقدمي، الإسلام الليبرالي، الإسلام الديمقراطي، الإسلام البراغماتي، الإسلام الإصلاحي، الإسلام الإشتراكي، الإسلام الوطني، الإسلام القومي، الإسلام الأممي، الإسلام العلماني»... فهل اليسار الإسلامي «سوبر ماركت للإسلام»، يضج بتهجين المفاهيم، وتناقضات التراث والحداثة، ويتسع لكل شيء[1]؟

لم تنبثق هذه التساؤلات بمجموعها في ذهني ساعة مطالعة مقالة «ماذا يعني اليسار الإسلامي»، لوقوعي تحت تأثير حساسية الكلمة وشحنة العبارة فيما يكتبه الدكتور حنفي، بيد انها توالدت بالتدريج في كل مرة أعود فيها للنص. وكلما طالعت جديداً له، أصاب بالدهشة من فرط إجترار الكلمات والعبارات نفسها، وإصراره على سكب أفكاره في

---

(١) حنفي، د. حسن. الوحي والواقع: تحليل المضمون. دمشق: مركز الناقد الثقافي، ٢٠١٠، ص٢٩ ـ ٧٤.



شعارات مبتذلة، تفتقر لرؤيا الباحث المتمرس، وتستعجل إطلاق أحكام قيمة، بلا تحليل عميق أوتأمل، يكشف عن أنساب الأفكار، والحبل السري الذي تنتظم في سياقه.

كنا جماعة من طلاب الدراسات العليا والمدرسين في الحوزة العلمية نرتبط بحلقات نقاشية عفوية، تضيق بشخصين أحياناً، فيما تتمدد إلى خمسة أو ستة أشخاص، حسب وقتنا الفائض، وبرامج كل واحد منا، تشكلت في الثمانينيات من القرن الماضي، إثر لقائنا اليومي على هامش حلقات الدراسة والتدريس، نراجع فيها بإستمرار أدبيات وتجارب الحركة الإسلامية، وأسباب ونتائج غياب الرؤية النقدية لديها، لاسيما ونحن جميعاً كنا من الأعضاء فيها، وأفضت المراجعة النقدية إلى تخلينا بمرور الزمن عنها. ثم إنتقلنا في مرحلة لاحقة إلى مراجعة النظام التعليمي في الحوزة العلمية، وسبل تحديثه. وأخيراً في مطلع التسعينيات انتقلنا إلى مراجعة التراث، وعمل حفريات في المعرفة الدينية، بالإستعانة بفلسفة العلم والعلوم الإنسانية الحديثة والمعاصرة. وهنا اقترحت على ثلاثة من الزملاء ان نصدر مطبوعة بإسم «الرأي الآخر» نكثرها بإمكاناتنا المحدودة، ناطقة بهمومنا وتطلعاتنا في تحديث التفكير الديني في الإسلام، فصدر العدد الأول موشحاً بـ «ماذا يعني اليسار الإسلامي» ودراسات أخرى. دهشنا من اهتمام القراء ب «الرأي الآخر»، وتساؤلاتهم عن اليسار الإسلامي وحسن حنفي، نفدت النسخ وكررنا الطباعة، في العدد الثالث توقفت الرأي الآخر، فأصدرت دورية نصف سنوية، في حدود ٦٠٠ صفحة، تعنى بالدعوة للإجتهاد الشامل في كافة مجالات المعرفة الإسلامية، وتهدف لتحديث التفكير الديني، أسميتها «قضايا إسلامية»، في هذه الفترة تطورت مراسلاتي ومهاتفاتي مع الدكتور



حسن حنفي، وبعثت له بإسئلة حوار متنوعة حول الإجتهاد والتجديد عبر الفاكس، فبعث لي بعد مدة قصيرة بإجاباته المفصلة عن أسئلتي، وعنونها هكذا: «قم تسأل والقاهرة تجيب، حوار عبدالجبار الرفاعي مع حسن حنفي». إنزعج بعض القراء من صراحة حنفي ومغامراته في التفكير الديني ورؤاه، ولم يقتصر ذلك على المضمون بل تعداه إلى عنوان الحوار، مما اضطرني لتبديله بعنوان آخر لما ضممته لكتابي المطبوع بعد سنوات «الفكر الإسلامي المعاصر: مراجعات تقويمية». بعد توقف «قضايا إسلامية» في العدد السادس، أصدرت دورية، أسميتها «قضايا إسلامية معاصرة» سنة ١٩٩٧، كان حضور أفكار حسن حنفي كثيفاً في معظم الأعداد، تارة من خلال حوارات المجلة معه، وأخرى بالتطوع بتزويدها بدراساته، حسبما ينسجم مع محاورها المتنوعة. ولم يتباطأ حضوره على صفحاتها إلّا في العامين الأخيرين أثر انحراف صحته. عبر مجلة قضايا إسلامية معاصرة تعرف الكثير من الباحثين والدارسين على فكر الدكتور حنفي، في إيران والعراق ولبنان والخليج والجزيرة العربية والمغرب، وعوتبت المجلة وصاحبها على ترويجها لهذا النمط من التفكير غير المألوف، الذي لا ينسجم مع المنطق التقليدي الموروث، خاصة وإن قضايا إسلامية معاصرة أمست قناة عبر منها فكر حسن حنفي للمجال الشيعي. ذلك ان مطبوعاتنا عادة ما يطغى عليها لون واحد من التفكير، وتفزع من الإختلاف ووجهات النظر المغايرة، وكأن إجتراح مطبوعة لنمط متنوع من التفكير، يصغي لمختلف الأصوات، ولا يخشى الأفكار مهما كانت تقليدية أو تجديدية، وينشر بجوار رأي متحيز للحداثة رأياً آخر متعصباً للتراث، وينفتح على ما يعانده من معتقدات وأفكار، كأن إنتهاج مثل هذه الطريقة يجسد عصياناً للعقل السكوني، وخروجاً على مشروعية التفكير المحتكرة والمؤممة مسبقاً.



مراجعة نقدية للاهوت التحرير عند حسن حنفي:

لاهوت التحرير عند حنفي وشريعتي، يختزل الدين في أيديولوجيا المقاومة والثورة، ويطمس الوظيفة المحورية للدين. الدين أرحب وأشمل وأوسع من الأيديولوجيا. الأيديولوجيا مظهر وتعبير اجتماعي للدين، تحويل الدين إلى أيديولوجيا يعني: إختزال الإنسان في بعد واحد، والروح في القانون، والعقيدة في الثورة، والله في الإنسان، والإلهي في البشري، والسماء في الأرض، والغيب في الشهادة، والميتافيزيقا في الطبيعة «الفيزيقا»، والآخرة في الدنيا، والروح في الجسد، والرمزي في الحرفي، والرؤيوي في المحسوس، والمعاد في المعاش، والعبادات والطقوس في المداليل الإجتماعية والتنمية والإنتاج، والديني في الدنيوي. وحين يتحول الديني إلى دنيوي في لاهوت التحرير تختلط الحدود بينهما، فيجري تديين الدنيوي، وتعميم الفهم الديني لكافة حقول المعارف البشرية، وتديين المعرفة في خاتمة المطاف يفضي إلى التضحية بالعقل والخبرة البشرية المستقلة عما هو ديني.

كل دين يتجسد في تمثلات اجتماعية تعبر عن بنية المجتمع، وتتلون بما يحفل به من ثقافة وتقاليد وأعراف وأنماط سلوك، ولا يمكن ان يكون الدين خالصاً وبريئاً من التمثلات الأيديولوجية. الدين يتشكل في اطار البنية الإجتماعية، فإن كانت تسلطية قمعية يأخذ شكلاً تسلطياً قمعياً، وإن كانت إختلافية تعددية حوارية يأخذ شكلاً إختلافياً تعددياً حوارياً، بيد ان الدعوة لإختزاله بأيديولوجيا للثورة خاصة، وتوظيف طاقته الروحية، وشبكته المفاهيمية، ورؤياه الجمالية، وجغرافيته الرؤيوية، ونظامه الرمزي، في الثورة فقط، يفضي إلى إهدار مهمة الدين



في إرواء الظمأ الأنطولوجي البشري للمعنى، وطمس أثر المقدس في إلهام المتدين الخبرة الروحية، وتوليد وصيرورة التجربة الدينية.

الإنتحاري الأصولي الذي يقاوم بقتل نفسه، ويتلذذ ويبتهج بالدم المسفوح، حينما يفجر نفسه بمصلين في مسجد أو حسينية أو كنيسة، أو أبرياء في الأسواق والشوارع والمباني، هو ضحية فهمه الخاص للدين، الفهم الذي يختزل فيه الدين في أيديولوجيا نضالية كفاحية، وتوقفه عند ذلك، وعدم قدرته على استلهام أي مضمون آخر في الدين، وعجزه عن استبصار واستلهام الكيمياء المعنوية، والشحنات الروحية، والدلالات الرمزية، والثيمات الجمالية للدين. لا يستطيع هذا الإنتحاري التعرف على صورة الإله الذي «وسعت رحمته كل شيء»، وليس بوسعه ان يتحسس محتوى رسالة نبيه الكريم المبعوث «رحمة للعالمين».

إن البيئة الإجتماعية القمعية تنتج تصوراً للإله قمعيا، فيما تنتج البيئة الإجتماعية الإنسانية تصوراً للإله شفيقاً شفافاً رحيماً، وتتحول إلى حاضنة مثالية لنشأة وتطور «لاهوت الشفقة». وما أحوج مجتمعاتنا ل «لاهوت الشفقة» في عصر تضج فيه بلادنا بدعوات الكراهية وإبادة شركائنا في الوطن، ويجند فيه طليعة فتيانها وشبابها من أجل الموت وليس الحياة، لأن «الموت أسمى أمانينا»، فيغدو القتل والقتال مهنة وفروسية في أوطاننا.

مرجعيات شريعتي وحنفي في صياغة لاهوت التحرير:

مرجعيات شريعتي وحنفي في تحويل الدين إلى ايديولوجيا للثورة متعددة مختلفة، بل متباينة ومتنافية، تارة تتوكأ على معطيات العلوم الإنسانية الحديثة والمعاصرة، وأخرى تحيل إلى التراث لتنتقي منه ما



تشاء، وثالثة تستعين بالفلكلور والثقافة الشعبية، ورابعة تستقي من الميثيولوجيا القابعة في طبقات التاريخ. المرجعيات المتعددة المتنافية تقود إلى نتائج متعددة متغايرة. انها مرجعيات حرة براغماتية تنشد تبرير الثورة، والتدليل على ضرورتها وديمومتها. تتشابك فيها سياقات ثقافية تاريخية متنوعة، وتختلط فيها أنساق فكرية متباينة، تقفز من منظومة معرفية إلى أخرى تتناقض معها. من التوحيد إلى المادية التاريخية، ومن المعتزلة إلى عقلانية الحداثة، ومن هايدغر إلى شيخ الاشراق السهروردي، ومن الإمام الحسين بن علي إلى جيفارا... الخ. بإسلوب يجري فيه بناء توليفة هجينة، تعمل على دمج عناصر متناشزة، مقتطعة من أجهزة مفاهيمية متنوعة، وتركب منها مفاهيم مبتذلة مشوهة. فمثلاً يستعين الدكتور حسن حنفي بظاهريات هوسرل، ولا يكف عن الإشارة لمقولات وآراء أغلب الفلاسفة والمفكرين الغربيين، لا سيما في العصور الحديثة، مثلما يتحدث عن المتكلمين والفقهاء والفلاسفة والمتصوفة المسلمين، ويخلع على رؤاهم وأفكارهم أقنعة مستعارة من ديكارت وكانت وهيغل وماركس وهوسرل وسارتر... الخ، ويلونها كيفما يشاء، بغية توظيفها كشعارات في النهضة والمقاومة. وهكذا يفعل شريعتي، عندما يجول تفكيره في فضاءات من عاصرهم من المفكرين الأوروبيين في الستينات، حينما كان طالباً في باريس، مثل سارتر وغيره من الفلاسفة والمفكرين الغربيين. فيخلط مقولاتهم مع مقولات مسلوخة من الموروث الشيعي، ويخلع على تلك المقولات رداءً منتزعاً من منظومات الفكر الغربي، ويلونها حسبما يحلو له، من أجل إنشاء آراء تبرر أحلامه ورغباته الثورية. يشدد شريعتي على تأويل مسار التشيع وميراثه بطريقة معيارية، لا تميز بين الاسطورة والتاريخ، مثلما لا تميز بين ما ينتمي إلى العالم الأرضي، وما ينتمي إلى عوالم رمزية ميتافيزيقية علوية. ويهدف شريعتي إلى وصل



مآلات ومصائر ومستقبل وراهن التشيع باللحظة التدشينية العلوية، وإعادتها باستمرار إلى تلك اللحظة، من دون رؤية للبنية العميقة للإجتماع الشيعي، أو حس تاريخي يستوعب صيرورة التاريخ وتحولاته الأبدية. وكأن العقائد والرؤى والقيم والأحكام الدينية متعالية على الواقع، عابرة للزمان والمكان، وكأنها لا تلامس بنية المجتمعات وتكوينها، وطبيعة التمثلات الاجتماعية وعلاقتها بالمحيط والمعطيات المتغيرة في التاريخ. إن إسلام شريعتي المؤدلج، مهما تكن دوافعه الدينية والعاطفية، يشف عن مقولات اجتماعية ـ اقتصادية مسطحة. انه وهو يخفض البعد المقدس للإسلام إلى مستوى التاريخ، يعلمنه وينهكه من الدفق المتواصل للصيرورة التاريخية»[1].

تنتهي الأدلجة التي أنجزها شريعتي وحنفي إلى: «دنيوية الدين»، بمعنى إهدار الطاقة الرمزية في الشعائر والطقوس والممارسات الدينية، وبالتالي إنهاك الدين وتفريغه من محتواه المعنوي. إن المفاهيم الدينية في غاية الدقة، وإذا ما خرجت عن حدودها الخاصة، فقدت قابلياتها وامكاناتها. مثال ذلك أن نعتبر الوضوء ممارسة تهدف إلى النظافة والصحة! قد يكون للوضوء أثر صحي، لكنه أولاً أثر ضئيل المساحة جداً لدى المسلمين، وثانياً الوضوء ممارسة دينية صرفة. انه ليس فعلاً صحياً، وانما هو فعل رمزي. وبمجرد أن نجعله صحياً، نكون قد أسقطنا عنه طابعه الرمزي الديني[2].

---

(١) ١٩ شايغان، داريوش. ما الثورة الدينية: الحضارات التقليدية في مواجهة الحداثة. ص٢٧٢ ـ ٢٧٣.

(٢) شايغان، داريوش. «دين ودين پژوهي در روزگار ما در گفت وگو با دكتر داريوش شايغان». مجله هفت آسمان ع٥ «ربيع ٢٠٠٠».


مكتبة
الفكر
الجديد

ـ ٥ ـ

جدل العلاقة بين الاستبداد والعبودية الطوعية(*)

(*) الندوة السنوية التاسعة عشرة للجمعية الفلسفية المصرية، عن «سلطة الثقافة»، الأحد ـ الثلاثاء ٩ ـ ١١ ديسمبر ٢٠٠٧، قسم الفلسفة ـ كلية الآداب، جامعة قناة السويس، «الإسماعيلية ـ مصر».




مكتبة
الفكر
الجديد

لم يظهر مصطلح المستبد الا في القرن الخامس قبل الميلاد، ابان الحرب الفارسية الهيلينية، وكانت كلمة المستبد «despot» المشتقة من الكلمة اليونانية «depotes» مستعملة بمعنى رب الأسرة، أو سيد المنزل، أو السيد على عبيده، ثم خرجت إلى المجال السياسي، ليوصف بها نمط من الحكم المطلق، الذي تكون فيه سلطة الملك على رعاياه بمثابة سلطة الأب على أبنائه في الأسرة، أو السيد على عبيده[١].

وفي القرن الثامن عشر جعل مونتسكيو (١٦٨٩ ـ ١٧٥٥) الاستبداد أحد الأشكال الأساسية للحكم بموازاة الحكومتين الملكية والجمهورية. فبينما تسود المساواة في الحقوق بين الجميع في النظام الجمهوري الديموقراطي، تتفشى في الاستبداد مساواة من نوع آخر كما يقول مونتسكيو، اذ «يتمتع جميع الناس هنا بالمساواة، لا لأنهم كل شيء، كما هو الحال في الديموقراطية، بل لأنهم لا شيء. انه ازالة المراتب بواسطة التسوية العامة»[٢]. ويتمتع الحاكم في الاستبداد بحرية مطلقة، تتيح له التصرف بلا حدود أو قوانين أو قواعد، فيما تسري على كافة

(١) د. امام عبد الفتاح امام. الطاغية: دراسة فلسفية لصورة الاستبداد السياسي. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والاداب، ١٩٩٤، ص٥٢ ـ ٥٧.

(٢) لوي التوسير. مونتسكيو: السياسة والتاريخ. ترجمة: نادر ذكرى. بيروت: دار الفارابي ـ دار التنوير، ٢٠٠٦ ـ ص٧٧.

أفراد الشعب عبودية تسلبهم أبسط الحقوق البشرية، ويخضع كل شيء في حياتهم لنزوات وأهواء ورغبات المستبد، ذلك ان الدولة تختصر في شخصه، انه الدولة كلها.

ان الحكم أو النظام الاستبدادي يمثل شكلاً من أشكال الاحتلال الكامل للشخص، والاستعمار الداخلي للمجتمع، بنحو يستقل فيه فرد طاغية في التسلط على بقية أفراد الشعب، من دون ان يخضع لقانون، ويتحكم في حياة المواطنين، ويحرص على صياغة وعيهم، وتكييف مشاعرهم، وتلوين أحلامهم، بما يكرس سلطته ويمددها على كل شيء، من دون ان يستثني حقلاً في البلد من هيمنته.

تطغى في فضاء الاستبداد غلبة الفرد على المجتمع، وغلبة القوة على الاجماع، وغلبة الايديولوجيا على الواقع، وغلبة الكاريزما على المسار الموضوعي للتاريخ، وغلبة الواجب على الحق، وغلبة الحكومي على الاجتماعي، واتساع مفهوم الدولة واضمحلال مفهوم الحرية. وبكلمة موجزة يفضي الاستبداد إلى اختزال الفرد في المجتمع، واختزال المجتمع في الدولة، واختزال الدولة في شخص الحاكم.

يتغلغل الاستبداد في المجتمع، وفي العائلة، والجماعات والاحزاب، والمجتمعات، والدول، وان الخلاص من الاستبداد لا يتحقق الا عبر تفكيك نسيجه الكامن في بنية العائلة، وكافة التنظيمات السياسية والنقابية والمهنية.

كما يتطلب التحرر من الاستبداد اكتشاف أنماطه في السياسة، والاقتصاد، والدين، والفكر، فالاستبداد السياسي وان كان ابشع ألوانه، لكنه يتوكأ على الاستبداد الديني والاقتصادي والثقافي، فلا خلاص من الاستبداد الا بالخلاص من ثقافة الاستبداد، والمعتقدات والمقولات

والمفاهيم، ومجموع الروافد المعرفية التي يستقي منها، وتكمن في الإلهيات الموروثة أبرز روافد ثقافة الاستبداد.

وتعود الظواهر السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية، التي تتفشى في الاجتماع الاستبدادي إلى بنى نفسية واجتماعية كامنة وعميقة في حياة الناس، وهي تشكل مرتكزات وأسس هذا النمط من الحكم، وحسب تعبير الكواكبي «المستبدون يتولاهم مستبد، والاحرار يتولاهم حر، وهذا صريح معنى: كما تكونوا يولَ عليكم»[1].

يرتبط الاستبداد ارتباطاً عضوياً بالعبودية الطوعية، واستعداد الناس للانصياع للطاغية، وتمجيده، وتبجيله، ورغبتهم في الخضوع له، واستعارة اسماء وصفات الله وخلعها على المستبد، وحسبما يراه الخبراء في الأسس السيكولوجية للسلطة، فان الجماهير هي التي ترضخ للاضطهاد وتطلب السيطرة عليها، وان الذي يقودها إلى ذلك هو متعة الخضوع، ولذة الانقياد الراسخة في النفس البشرية، أي أن الناس هم الذين ينذرون انفسهم للخدمة والعبودية الطوعية.

ويشدد الكثير من الباحثين والدارسين على أن الاستبداد السياسي متولد من الاستبداد الديني، وانه ما من مستبد سياسي الا ويتخذ له صفة قدسية يشارك بها الله، أو تعطيه مقاماً ذا علاقة مع الله. ويحكمون بأن بين الاستبدادين السياسي والديني مقارنة لاتنفك، متى وجد أحدهما في أمة جر الآخر إليه، أو متى زال انتفى رفيقه. ويبرهنون على أن الدين اقوى تأثيراً من السياسة اصلاحاً وافساداً، وان ما من امة أو عائلة أو

(١) عبد الرحمن الكواكبي. طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد. بغداد: دار المدى، ٢٠٠٤، ص٢٨.



شخص تنطع في الدين، أي تشدد فيه، الا واختل نظام دنياه، وخسر أولاه وعقباه[1]. ويؤكد مونتسكيو على وجود بديل عن القانون الأساس في النظام الاستبدادي، وهو الدين، وانه بالفعل السلطة الوحيدة التي تقف فوق السلطة. وان «الدين في الاستبدادية هو بحد ذاته استبدادي، انه خوف مضاف إلى الخوف»[2].

وطالما جرى استخدام التأويل التسلطي للنصوص الدينية في تبرير ذلك النمط من العلاقات بين السلطان ورعيته، «فكانت السلطة ـ عبر العصور ـ تحاول دائماً استخدام الدين لتسويغ التصرفات السلطانية تجاه المجتمع. قال الأمويون إنهم من قدر الله، أو من أمر الله. وقال العباسيون إنهم أقرباء الرسول، وسيحفظون بالتالي دين الرسول أكثر إن وصلوا للسلطة. وقال السلاجقة إنهم ما حاولوا الوصول للسلطة الّا من أجل نصرة (مذهب أهل الحق). وقال المماليك إنهم ما جاؤوا للسلطة الّا ليردّوا عبّاد الصليب، والمغول عن بيت المقدس والحرمين»[3].

ان الرؤية الكونية في الإلهيات التقليدية المبنية على المفاهيم العبودية تغذي التصور الرأسي للعالم، الذي يؤسس لشبكة من مقولات الاستبداد، ويكرس التسلط في المجتمع. فقد ورثنا تصوراً رأسياً للعالم، يتصور العلاقة بين الطرفين علاقة الأعلى بالأدنى. ولما كان الأعلى أكثر قيمة من الأدنى، وأعلى رتبة وشرفاً، فعلى الأدنى طاعة الأعلى، وعلى الأعلى أمر الأدنى. الأعلى هو الأكثر علماً، الهاماً وكسباً، والأدنى أقل

---

(١) المصدر السابق ص ٢٩ ـ ٣١.

(٢) لوي التوسير. مصدر سابق. ص ٧٦.

(٣) د. رضوان السيد. الجماعة والمجتمع والدولة: سلطة الايديولوجيا في المجال العربي الإسلامي بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٩٧. ص٣٨٤.

علماً، ولا الهام له، وتحصيله محدود بالمهنة والحرفة. الاعلى معصوم من الخطأ، على صواب مطلق، في حين ان الأدنى يخطئ، ويحتاج إلى الهداية والرشاد، الأعلى مهمته النظر والتفكير والتخطيط والقرار، والأدنى مهمته العمل والتنفيذ والتحقيق والاجراء. والياقة البيضاء بتعبير الاجتماعيين أعلى قيمة وفضلاً من الياقة الزرقاء، الأعلى بالطبيعة والكسب، بالهبة والتعليم، بالاختيار الالهي، الفوري أو التاريخي، والأدنى أيضاً فرضته الطبيعة، فكل ميسر لما خلق له. ومنذ خلقت الدنيا، الناس امام ومأموم، آمر ومأمور، قائد ومقود. نموذجها علاقة الله بالعالم كما تصورها المتكلمون، وعلاقة النفس بالبدن، كما تصورها الفلاسفة، وعلاقة النص بالواقع كما تصورها علماء اصول الفقه[1].

كما ان العلاقات في هذا النوع من المجتمع هي علاقات عمودية، وليست افقية، بمعنى ان تصور العلاقة بين الله والإنسان دائماً يتخذ نمطاً عبودياً، يكون فيه الإنسان خانعاً ذليلاً، فيما يبدو الاله قهاراً جباراً متكبراً، لا تحضر في هذه العلاقة صورة الله الرحمن الرحيم، الذي كتب على نفسه الرحمة، ووسعت رحمته كل شيء، وسبقت رحمته غضبه، وانما صورة السيد المتعالي المتمرس في البطش والتنكيل والعقاب والعذاب. ويجد هذا النمط العمودي للعلاقة بين الاله والعبد مدلوله الاجتماعي في مختلف اشكال العلاقات السياسية والاجتماعية والاقتصادية في المجتمع، فالحاكم غير المحكوم، الحاكم يأمر بما يشاء، وليس للمحكوم الا السمع والطاعة، من حق الحاكم ان يفعل مايريد في رعيته، ارادته إرادة مطلقة لايضبطها قانون أو تقيدها

---

(١) د. حسن حنفي. جذور التسلط وآفاق الحرية. القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، ٢٠٠٥. ص١٣.



تشريعات، هو في القمة والرعية في القاعدة، لايرتقي شخص إلى مقامه السامي، الا حينما يفيض عليه بمننه وعطاياه، فيدنيه من قربه، ويمنحه من مكرماته. ذلك ان كافة رعاياه هم ممتلكاته يتصرف بهم بما يحلو له. اما العلاقة بين الأب والابن، والمعلم والتلميذ، والضابط والجندي، والتاجر والعامل، والاقطاعي والفلاح، والرجل والمرأة، فهي دائماً علاقة تبعية وخضوع، علاقة امتلاك، الأعلى يمتلك الأدنى، يدربه باستمرار على الانصياع والانقياد، ويتفنن في تربيته على الامتثال، ويتوسل بمختلف الأساليب من أجل تدجينه على التنازل عن حريته.

في فضاء الاستبداد يسود أسلوب التلقين في التربية والتعليم، ويجري التعامل مع الطفل في الاسرة، وهكذا التلميذ في المدرسة، باعتباره وعاءً نملأه بمصفوفة نصوص وشعارات، ونحرص على أن يستظهر هذه النصوص ويحفظ تلك الشعارات، من دون ان يبذل أي مجهود عقلي بتدبر أو فهم مضمونها. حتى التربية تتحول إلى تدجين متواصل، والتعليم يتحول إلى تنميط وخلق نسخ متشابهة، والعلم هو الحفظ والتكرار، حتى أضحى العلماء هم حفظة النصوص، وليس المجتهدون النقاد الذين يغربلون الأفكار، ويقتلون القديم بحثاً.

ويفضي أسلوب التلقين إلى ترويض المجتمع، فتتخذ العلاقات فيه شكلاً عمودياً، يمارس فيها الأعلى الاستبداد على من هو أدنى منه، ويغيب الشكل الأفقي للعلاقات الذي يبتني على المساواة والحرية.

تختنق الحياة السياسية بالاستبداد، بنحو يصبح فيه الكل اما مستبداً يمارس الاستبداد، أو يقع عليه الاستبداد، ويصير الكل ممارساً للاستبداد على من هو أدنى منه، الزعيم السياسي على مرؤوسيه من وزراء وغيرهم، وهؤلاء يسقطون الاستبداد على من يليهم في مراتبهم

الوظيفية، بنحو يُمسي التسلط نسيجاً متفشياً في كافة طبقات المجتمع ومؤسساته، فالتسلط تنتجه السلطة المستبدة، وتصوغ شخصية رعايا واتباع مجردين من كل إرادة في الاختيار، الّا إرادة التسلط التي يسقطونها على من هم دونهم، كما أن هؤلاء الأفراد الذين أنتجتهم السلطة المستبدة يمدون هذه السلطة على الدوام بحياتها وكيانها، الذي يفتقر وجودها واستمرارها عليه. فلو لم تصنع السلطة هذا النمط من الرعايا لما تواصل بقاؤها، بمعنى ان الاتباع تتشكل شخصياتهم في فضاء الاستبداد والتسلط، وهم أثر من آثار السلطة ونتيجة لها، مثلما هم المادة الأولى التي يشتق منها تسلط المستبد، وتتكرس سطوته، ذلك ان السلطة تشكل بنية عامة شاملة، يتشبع بها المجتمع بأسره، ويعاد تكوينها باستمرار، في اطار المتغيرات السياسية والاقتصادية والثقافية والاجتماعية. وحسب تعبير فوكو فان «السلطة ليست في مكان واحد، انها في الحارس الذي يراقب السجن بحرص شديد، في صاحب الفرن الذي يبيع الخبز للسجن، ويشعر بالفرح لان السجن موجود».

ويسري التسلط من الحياة السياسية إلى العائلة، فتتغلغل مفاهيمه في القيم الأبوية وعلاقات القربى، وبين الزوج وزوجته، والأب وأبنائه، ويتفنن رب الأسرة في مهارات ترويض واخضاع أفراد اسرته، حتى يمسخ شخصية الطفل، ويطمس مالديه من تلقائية وعفوية، ويقضي على روح التساؤل الفطري، والنواة الجنينية للنزوع النقدي في تفكيره، ويستأصل ممكنات الابداع والابتكار في عقله، وتتواصل عملية الترويض والتلقين متوسلة بشتى الأساليب، وطالما تتوكأ على العنف الجسدي، والعنف اللفظي، ومختلف الوان العنف الرمزي، ويستحيل الناشئة إلى وعاء معبأ بمقولات الخضوع والاستسلام، ورفض كل ماله صلة



بالحرية، وتبني ايديولوجيا الاستبداد المناهضة للحرية والدفاع عنها.

تشيع في فضاء الاستبداد شبكة مفاهيم تنفي كل مالايتطابق معها، ويمثل نسخة مكررة عنها، وتشكل هذه الشبكة نظاماً ذهنياً، يتجلى في عقلية ونمط تفكير احادي اختزالي، كما تتكرس في ظل الاستبداد بنية نفسية معاقة، تستسيغ الخنوع والانسحاق، والتهرب من أية مسؤولية، انها نفسية عبيد، أبرز سماتها الشعور بالدونية والحقارة، والتبعية وعدم الاستقلال في التفكير، والعجز عن اتخاذ أي رأي، وغياب المبادرة والموقف الشخصي، وتعيش نفسية العبيد حياة نيابية مستعارة، وكأن صاحبها يمثل دوراً آخر في حياته، لا يعبر عن شخصيته، ولا يمثل ملكاته وامكاناته، وما أودعته الطبيعة البشرية فيه، وانما يعيش على غرار مايريده المستبد، وماجرى تدجينه عليه في الاسرة، ثم المدرسة والمجتمع. إذا ترسخ شعور الإنسان بأنه بلا كرامة، وانه شخصية تافهة، فانه يعجز عن المساهمة بأية عملية بناء، أو الاضطلاع بمهمة مميزة في الحياة، كما ينطفئ كل ما يمكن ان يحلم به، وتذبل كل أمنية وامل يستشرف من خلاله المستقبل، والإنسان كائن لا يمكنه العيش والمشاركة في صياغة العالم مالم يحلم، ويتطلع إلى غد بديل، ترتسم فيه صورة مغايرة لواقعه الراهن. وكما يقول ايريك فروم «لا شيء أكثر تأثيراً وفاعلية في سحق معنويات الفرد من اقناعه بأنه تافه ورديء».

يحرص الطاغية على تكريس ثقافة استبداد تكبل المجتمع، وتشل فاعليته، تتفشى هذه الثقافة في مقررات التربية والتعليم، ووسائل الاعلام، والخطاب السياسي، والهياكل الادارية في المؤسسات، والآداب والفنون، واللغة، وكافة الرموز والعلامات المستعملة في المجال التداولي. يبني الاستبداد نظاماً سيميائياً خاصاً، ويعمل على



الهيمنة على مجال المتخيل، ويشدد على تحويل كل ذلك إلى بنية راسخة في وعي المجتمع ولاوعيه.

وتسود معظم كتب مرايا الأمراء أو نصائح الملوك والأحكام السلطانية، صورة مخيفة للسلطان. «السلطان عندهم ـ بل السلطة ـ أداة قهر، وقهر فقط. ولذلك كان رمزها الأسد والنمر والذئب، لما يتميزون به من قدرة على البطش، والاقدام غير المتردد...»[1].

الخوف هو العلامة الفارقة لثقافة الاستبداد، الخوف من الحرية، الخوف من الفردية، الخوف من التفكير النقدي، الخوف من التفكير العقلاني، الخوف من الحداثة، الخوف من الاختلاف، الخوف من الخطأ، ذلك ان الاستبداد يبحث دائماً عن الاجماع الشعبي، ويخشى التمايزات والمغايرة، يكتب امبرتو ايكو: «في الثقافة الحديثة تطري التجمعات العلمية الاختلاف، وتعده طريقة لتطوير المعرفة، بالنسبة للاستبداد، الاختلاف خيانة. الاستبداد ينمو ويبحث عن اجماع عن طريق استغلال مشاعر الناس، وتكريس خوفهم الطبيعي من الاختلاف».

الاستبداد مسكون بالآخر، مصدر الرعب الأبدي، حيثما كان آخر لا يهدأ ولا يقر له قرار، الآخر هو الجحيم، هو السر، هو الظلام والموت. لا تولد هوية، ولا تتشكل خصوصية للأمة مالم يكن هناك عدو، الوحيدون الذين بإستطاعتهم ان يمدوا الأمة بهويتها هم اعداؤها، من هنا يغدو التفسير التآمري هو الأسلوب الوحيد لفهم كافة الخطابات والحوادث والمواقف والقرارات الصادرة من الغير، ولايقتصر هذا التفسير على ما يتبدى من الأجانب خارج حدود البلد، وانما يعمم لكل

---

(١) د. رضوان السيد. مصدر سابق. ص١٥٩.



ما يحدث في المجتمع المحلي، ويصنف كل قول أو سلوك لا يروق للطاغية داخل البلد بأنه مؤامرة، لا سبيل للتهاون أو المهادنة حيالها، يظل المواطن محاصراً بتهمة المؤامرة، في يقظته ومنامه، وترتد تلك التهمة في نفسه إلى حساسية فائقة وحصار ابدي على الذات، حذراً من المس بشيء يعود للطاغية أو يرتبط به، مع ان كل شيء في الحياة الاجتماعية والفردية متصل ومرتبط به عضوياً، عبر نسيج معقد، متوغل في السياسة والادارة، والتربية والتعليم، والاعلام، والاقتصاد، والثقافة، والاسرة.

يهتم الاستبداد باللغة اهتماماً بالغاً، ويحرص على افقارها، وتحويرها وتشويهها، ويغرقها بفائض معاني، ويمدها بقاموس مفردات، وعبارات، وجمل، وشعارات، تشوه اللغة وتهشم تراكيبها وصياغاتها وبنيتها، وتغذي كراهية الآخر، وتثير الاشمئزاز والفزع منه، وتعطل الوعي النقدي، وتسد أفق الرؤيا المتفائلة للكون والوجود، وتغرق الذهن بكوابيس مرعبة لأعداء مفتعلين، متربصين به كل حين، ويعمم مسخ اللغة وتشويهها إلى المقررات الدراسية، فان «كل الكتب المدرسية للفاشية والنازية استخدمت طريقة في الافقار اللغوي، وافقار القدرة الابتدائية على بناء الجمل بطريقة صحيحة، هادفة من ذلك إلى تحديد أدوات التفكير المعقد والانتقادي»، حسب تعبير امبرتوايكو.

البيئة الفقيرة لغوياً فقيرة عقلياً، خصوبة اللغة وثراؤها بقدر ماتقتل التفكير الساذج البسيط، فانها تحيي وتنمي التفكير المركب، ولايمكن الوثوق بولادة أفكار تنفتح على ما يعاندها الا حين تغتني اللغة بمعجم يرفدها باستمرار بالفاظ ومصطلحات، تنفتح على فضاء عقلي، يتسع باستمرار لاستيعاب وتمثل كل ماهو جديد، في العلوم والفنون والآداب،

ويواكب حركة التطور والابداع في مختلف مجالات المعرفة، ويساهم في رفدها على الدوام.

تطغى في قاموس الاستبداد ألقاب التعظيم، وعبارات التبجيل والتمجيد، وتتضخم الالقاب وتكبر، ولاتتوقف عند حد، ولا تقتصر على كلمات خاصة، وانما تواصل زحفها فتبتلع اسماء الله وصفاته، ذلك ان المستبد يتطلع دائماً إلى السماء، ويتوق إلى انتزاع مكانة الاله والاستئثار بها، باللغة المشبعة باسماء الله يصطنع المستبد لنفسه عالماً يضاهي العالم الربوي، ويوحي له عالمه اللغوي البديل بأنه ارتقى إلى مقام إلهي متسامٍ، وتتعاظم قناعاته كل يوم بأنه تجاوز حالته البشرية، وانخرط في المتعالي، الذي لن يصل إليه أحد سواه، ومن الطريف ان أحد الطغاة في عصرنا «صدام حسين» أسبغ على نفسه تسعة وتسعين اسماً، مثلما هي الاسماء الحسنى لله تعالى.

واثر حرمان الفقهاء من السلطة السياسية، استعار بعضهم القاب الخلفاء والسلاطين، بعد اعادة انتاجها من منظور ديني، واستبدال شيء من كلماتها بألفاظ تشى بدلالات مقدسة، فخلعوا على انفسهم غطاء لغوياً لاهوتياً، يرقى بهم إلى مقامات ملكوتية عليا، تلحقهم بمراتب السلاطين، أو تتيح لهم تجاوزها، والعبور إلى مكانة لا يرتقي إليها الا ملك مقرب أو نبي مرسل.

ويغرم الاستبداد بالصور والتماثيل، والنصب التذكارية، والموسيقى والغناء، والشعارات والملصقات الجدارية، وكافة الرموز الفنية، فيعمل على توظيفها ببراعة ودهاء، فلا تجد ساحة عامة، أو حديقة، أو شاطئ يرتاده الناس، الّا وزحفت عليه تماثيل وصور الطاغية، وهي تحكي بقسوة صرامته، وبشاعته، وفتكه، ونزعته الدموية، فتارة يتقلد سيفاً،



واخرى يحمل بندقية، وثالثة يتمنطق بمسدس، وربما يجمع بينها، مضافاً إلى انه على الدوام يرتدي بدلة القتال، وتصطف من حوله مجموعة من الاشارات والعلامات، الدالة على التأهب للحرب، والبطش بخصومه ومعارضيه.

ان المستبد ينشد حضوراً مستفزاً، يثير الفزع والرهبة باستمرار لدى الجماهير، ويطمح ان تنوب عنه صوره وتماثيله في الأماكن الغائب عنها، فترسل باستمرار خطابات للشعب، كيما يتحسس الناس وجوده الابدي بينهم، ويستشعرون سطوته الجاثمة على أرواحهم، ولا ينفك الناس عن الخشية منه، هو معهم حيثما كانوا وأين وجدوا، في النهار والليل، في محل العمل، والمنزل، في الشارع، والسوق، والمقهى، في المتنزهات، والمنتجعات، واماكن الاستجمام. توحي صوره وتماثيله بتعددحضوره وشهوده واطلاعه على الجميع، لا تترك شخصاً من دون ان تداهمه وتهاجمه، وتغرق ذهنه في ضجيج وصخب متواصل، يغيب وعيه، ويحيل نفسه إلى نفس مبتورة معاقة. أطياف المستبد واشباحه لا تبرح مناسبة أو وقتاً من دون ان تطارد المواطن، وتزعجه بكوابيس لا تنتهي ولا تتوقف، فتشعره بأن الطاغية كما الاله لا يغيب عنه شيء، وكأنه بمثابة من يعلم السر وأخفى.



ـ ٦ ـ

فلسفة الدين وتحديات الربيع العربي(*)

حاوره في بغداد: عدنان الهلاليّ

(*) صحيفة المدى «بغداد». الصادرة في ١٢ ـ ١٣/ ٢/ ٢٠١٣.




مكتبة
الفكر
الجديد

كان لمرجعيته الثقافية ومكانته الدينية في الجنوب العراقي، وما يمثّله هذا المكان من حاضنة لها جذورها الفكرية الثقافية، ودخوله فضاء البحث العلمي الجاد، ودراسة العلوم الإسلامية ١٩٧٨، كبير الأثر في توجهه العقلاني عبر مشروعه الثقافي، لإنقاذ ما تبقى في الدين من النزعة الإنسانية، التي تنفتح على فضاءات كثيرة، يطمح لاستثمارها وتكوين رؤية تكامل، تنهض على التسامح والاحتفاء بالآخر، وتتجاوز السياق المحليّ.

أتاح له خروجه من بلده، بسبب ما تعرضت له الحياة السياسية والثقافية أثناء حكومة البعث آنذاك، الاطلاع على تجارب كثيرة، ساهمت في توسيع أفقه التنويري الذي أسس له. فبدا واضحاً عبر مؤلفاته التي تجاوزت أربعين كتاباً. أسس مركز دراسات فلسفة الدين في العاصمة بغداد في ٢٠٠٣، بعد عودته إلى وطنه. الذي تصدر عنه مجلة قضايا إسلامية معاصرة، وعدة سلاسل للكتب، قاربت الكتب الصادرة فيها ٢٠٠ كتاباً. ومنها سلسة كتاب «ثقافة التسامح»، التي أصدرها في بغداد، ووصلت إلى ١٤ كتاباً،...، لمؤلفين من دول عديدة.

أستاذ دراسات عليا للفلسفة وعلم الكلام وأصول الفقه والفقه. يرأس تحرير مجلة: قضايا إسلامية معاصرة، منذ عام ١٩٩٧. مستشار



تحرير لكثير من الدوريات في بغداد وبيروت. يشارك ولا يزال في الكثير من المؤتمرات والندوات الفكرية. حصل على العديد من الشهادات الأكاديمية منها: دكتوراه فلسفة إسلامية سنة ٢٠٠٥، وماجستير علم الكلام ١٩٩٠، وبكالوريوس دراسات إسلامية ١٩٨٨.

من مؤلفاته المطبوعة: نظرات في تزكية النفس ١٩٨٥، حركة القومية العربية: دراسة نقدية في بواعثها الايديولوجية ١٩٨٥، متابعات ثقافية: مراجعات وقراءات نقدية في الثقافة الإسلامية ١٩٩٣، موسوعة مصادر النظام الإسلامي/ في عشرة مجلدات ١٩٩٦، مناهج التجديد ٢٠٠٠، علم الكلام الجديد وفلسفة الدين ٢٠٠٢، مقدمة في السؤال اللاهوتي الجديد ٢٠٠٥، تحديث الدرس الكلامي والفلسفي في الحوزة العلمية ٢٠١٠، إنقاذ النزعة الإنسانية في الدين ٢٠١٢. التقينا بالدكتور عبدالجبار الرفاعي في بغداد، فكان الحوار التالي:

■ ما الذي يعد به مركزكم في بغداد، وما الفرق بين دراسته للدين والدراسات التقليدية المتعارفة؟

المركز الذي أسسناه في بغداد «مركز دراسات فلسفة الدين». هو محاولة لتدشين أسلوب جديد في دراسة الدين، ينفتح على أفق واسع، ويتواصل مع المعطيات الحديثة والراهنة للعلوم الإنسانية، ومكاسب العقل والخبرة البشرية، ويوظفها في تفسير وتأويل النصوص الدينية، ومراجعة التراث وغربلته ونقده، والتعاطي معه باعتباره منجزاً بشرياً، محكوماً بمشروطيّة زمانية/ مكانية خاصة، وتعبيراً عن واقع «سياسي، اقتصادي، ثقافي، لغوي»، يسود بيئة معينة. كما يوظّفها في تحليل واستبطان التجارب الدينية، والخبرات الروحية، والأحاسيس والعواطف



والمشاعر المنبثقة من الدين، ونمط المعنى الذي يخلعه الدين على حياتنا، وقيمة وأثر ذلك المعنى في إرواء ظمأنا الأنطولوجي، وإثراء عالمنا الباطني، وبث السكينة والطمأنينة فيه، مضافاً إلى تهذيب سلوكنا. واكتشاف المنابع الدينية لمختلف الظواهر السائدة والمترسخة في مجتمعاتنا، والتعرف على آثارها في بناء أو تفتيت هذه المجتمعات.

ما تعد به فلسفة الدين، يتطلب الكفّ عن الموقف الارتيابي المسكون بالتوجس من فتوحات واكتشافات عقل الآخر، والشفاء من الفوبيا «الخوف» من كلّ ما هو جديد في العلوم والمعارف البشرية. في «فلسفة الدين» لا نحذر من الإفادة من سلة العلوم الإنسانية، وما انتهى إليه العقل البشري، من دون تجنيس هذا العقل أو تصنيفه: أثنياً، أو جغرافياً، أو لغوياً، أودينياً، أو ثقافياً.

فلسفة الدين لا يمكن أن تستغني في دراسة النصوص الدينية، والتجارب الدينية، والتراث، عن: اللسانيات الحديثة والمعاصرة، والهرمنيوطيقا وعلوم التأويل، وفلسفة اللغة، وعلم نفس الدين، وعلم اجتماع الدين، وأنثروبولوجيا الدين... الخ. إنّها مغامرة جسورة في عبور أنفاق الموروث، والانعتاق من تكرار الحواشي والشروح وشروح الشروح.

بعد عشر سنوات من جهود مركز دراسات فلسفة الدين وإصداراته ومجلته «قضايا إسلامية معاصرة» في بغداد؛ قرّرت وزارة التعليم العالي والبحث العلمي إدراج «فلسفة الدين» في المقررات التعليمية لأقسام الفلسفة في الجامعات العراقية. كذلك تناولت مجموعة رسائل ماجستير ودكتوراه هذا الموضوع ومسائله المتنوعة في السنوات الأخيرة.



▪ تعتقد أنّ دور الدين هو إعطاء الحياة معنى، ما الخطوات التي تمعنن الواقع بواسطة الدين؟ وهل يمكن تحقيق ذلك في بلداننا الإسلامية؟

مما يؤسف له أنّ النموذج الممثل للدين في الحياة السياسية، ووسائل الإعلام، وغيرها، في الكثير من المساجد والمنابر، المعلن اليوم في بلادنا، يصدر عنه ضجيج واستغاثة ونواح وتعبئة، عادة ماتعبر عنه جماعات سلفية، عجزت عن إدراك مضمون رسالة الدين في الحياة، وأغرقت أنفسها ومجتمعاتنا في نزاعات ومعارك، يتجلى فيها كل شيء سوى قيم التراحم والمحبة في الدين. لقد عملت هذه الجماعات على اختزال الدين في المدونة الفقهية فقط، ثم اختزلت هذه المدونة طبقاً لمطامحها السياسية بأيديولوجيا صراعية نضالية. وقامت بترحيل الدين من حقله المعنوي الروحي الجمالي القيمي الأخلاقي الإنساني إلى حقل آخر، تغلب فيه القانون على الروح. أيديولوجيا أهدرت طاقات الدين وإمكاناته في إنتاج معنى لحياة الإنسان، وإضفاء معنى لما لا معنى له.

وفي ذلك يكمن السبب العميق لمناهضة تلك الجماعات للتصوف والعرفان والفنون الجميلة، وافتقار أدبياتها إلى التعرف إلى المضامين القيمية والتجارب الروحية العميقة في التدين.

إنّ الحديث عن المعنى الذي يضفيه الدين على الحياة البشرية لمن يعتقد بأصالته وواقعيته، ولا يرجع جذوره لأسباب وضعية من تاريخ أو اقتصاد أو غيرها، ليس بالأمر الهيّن، كما يبدو لأول وهلة، كما ليس بوسع شخص ما أنّ يدعي احتكار معرفته؛ ليس لأن ذلك مرتهن بمقدار استيعابنا لجميع الأسئلة والمفاهيم والمناهج التي أفرزها الإنسان في مسيرته الطويلة، وهو ما يعقِّد البت في إشكالية المعنى، بل ولأن



الحديث المشار إليه يواجه مشاكل أنطولوجية وإبستمولوجية بشأن علاقة النسبي بالمطلق، وإمكانية استكناه إرادة الذات الإلهية، وطبيعة وقيمة المعرفة البشرية وآلياتها ومناهجها في هذا الحقل. ولكي لا يفسر موقفي في هذه النقطة وكأنه «تعطيل» للمعرفة، كما كان يصطلح القدماء من مفكرينا في الحضارة الإسلامية، يمكنني الإشارة إلى دور الدين في منح الإنسان «هدفا» أو «أهدافا» تتجاوز وجوده البشري المحدود إلى الأبدية المطلقة التي يمثلها «الله»، وما يعنيه ذلك من تحصينات هائلة في مواجهة المشاعر والمواقف العدمية والفوضوية التي يمكن أن يغرق فيها الإنسان. كما بوسعنا الإشارة أيضاً، إلى ما بات يسمى بـ «الأخلاقيات المؤسسة على الدين» ودورها في بث التعاون والتراحم، والألفة والمحبة، وأعمال البر والإحسان، في واقع البشر.

إن دراسة إشكالية المعنى في الدين قضية تقع في الصميم من معنى الكينونة البشرية، وهي بالإضافة إلى جديتها وعمقها وثرائها المعرفي، تنطوي على أبعاد شيقة وخصبة روحيا، لا يكاد يفلت من مداراتها العقل النقدي الشغوف بالحقيقة والمعرفة المتجددة.

■ كيف يمكن تحديث التفكير الديني، ما هي الأولويات في ذلك؟

تحديث التفكير الديني يعني إحياء واستلهام الميراث المعنوي العميق، واستدعاء التجارب الروحية التطهيرية التنزيهية السامية في التاريخ. وبناء إلهيات عقلانية مستنيرة، تحررنا من التفسيرات التعسفية القمعية للنصوص. وتحديث الإلهيات يتطلب الخروج من السياقات الكلاسيكية للتفكير الديني، وعدم التوقف عن طرح تساؤلات بديلة،



والتوكؤ على منهجيات ومفاهيم مستوحاة من المكاسب الجديدة لفلسفة الدين وعلوم التأويل والمعارف البشرية، تفضي إلى التحرر من الصورة النمطية للإله، التي تشكلت في سياق الصراعات الدامية، والفتن والحروب العديدة بين الفرق والمذاهب، والسعي لترسيخ صورة رحمانية للإله، تستلهم مايتحلى به من صفاته الجمالية، وأسمائه الحسنى، ورحمته التي وسعت كل شيء.

وإنجاز مصالحة بين المتدين ومحيطه الذي يعيش فيه، والإصغاء لإيقاع الحياة المتسارعة التغيير، ووتيرة العلوم والتكنولوجيا التي لا تكف عن مفاجأتنا كل يوم بجديد، تتبدل معه صورة العالم، وتختلف تبعاً لها أساليب تعاطينا مع الواقع، وتتيح لنا وسائل تكنولوجيا المعلومات والنانو والهندسة الجينية مغامرات وعي، توقظ عقولنا وتخرجها من الحالة السكونية، وتقدم لنا سلسلة معطيات ومعارف وأدوات، تصوغ لنا تصورات وإدراكات وأفكاراً، تتبدلّ معها رؤيتنا للكون والحياة.

■ كيف يمكن تأسيس حوار مع الآخر، إذا كنا لا نملك حواراً إسلامياً/إسلامياً جديّاً، كما يصرح بذلك بعض الكُتّاب؟

لا معنى للحوار مع الآخر دون معرفته. وأول ما تنطلق منه هذه المعرفة هو دراسة معتقدات الغير، إنّ لم نقل بتعاطف، فبتفهّم ورغبة باستيعاب الحقيقة، دراسة تمر عبر نصوصه ومدوناته الخاصة، وبالعودة المستمرة للخبراء والمختصين من دارسي تلك المعتقدات، بما فيهم أتباعها ومعتنقيها. لو أردت دراسة الهندوسية أو البوذية أو الطاوية، لا ينبغي أن تذهب إلى جامعة الأزهر في القاهرة، أو جامعة محمد بن



سعود في الرياض، أو الحوزة العلمية في النجف، إنما يجب أن تذهب لنصوص مؤسسي تلك الأديان، وتفاسيرها وشروحاتها من قبل رجال الدين والخبراء فيها، لكي تكتشف مقولاتها وما ترمي إليه.

تتأسس لبنات الحوار من المراحل التعليمية التمهيدية والإبتدائية، حين يتلقى الناشئة في مقرراتهم الدراسية صورة أولية عن الأديان والمعتقدات والثقافات، لا تنطوي على زيف وهجاء. عندما نلقّن أبناءنا مفاهيم مزورة عن آراء الآخر ومفهوماته، فإننا نسقيهم سُمّا، يغرس في أذهانهم كراهية الغير والنفور منه، ويوفر أرضيات خصبة في مشاعرهم لاستنبات وغرس كل الأفكار المتحجرة المتطرفة، التي لا تطيق أي شكل من أشكال التواصل مع المختلف دينياً وثقافياً. أطالع أحيانا رسائل جامعية مقدمة في جامعات سنية عن الشيعة، أو جامعات شيعية عن السنة، فأجدها غارقة بتشويه صورة المسلم المختلف، كذلك لا أستطيع الصبر على برامج الفضائيات الطائفية، وتشويهها لأبناء الملة. وأخشى أن يفضي الاستقطاب الطائفي الحاد إلى تفتيت ما تبقى من مجتمعاتنا.

■ ما البضاعة الجديدة التي حملتها تجربة المثقف العراقي الإسلامي المغترب؟ وهل استطاعت أن تؤثر في الواقع؟

لا أريد أن أبخس جهود النخبة العراقية الوطنية المرابطة في العراق، ومعاناتها، وألمها، فترة هيمنة فاشية حزب البعث. لكن أود أن أشير إلى أن بطش السلطة وقمعها اضطرتهم للغياب سنوات طويلة. وان الحصار في التسعينيات من القرن الماضي حطّم البنية التحتية للثقافة العراقية، والمؤسسات الثقافية كافة، وغيّب عن العراق الإنتاج الفكري الجديد، مع تعطيله حركة الطباعة والنشر، فصمتت الثقافة والمثقف



العراقي. بين هلالين (أنا لا أتحدث عن ثقافة ومثقفي صدام حسين، إنما أعني جماعة من المثقفين الأحرار، ممن مكثوا في وطنهم في تلك الظروف البالغة العنف والقساوة).

أما المثقف العراقي الجاد في المنفى، فواصلَ تجربته الإبداعية، وتراكم بمرور الأيام رصيده وإنتاجه الفكري، وتطوّر تكوينه الأكاديمي والمعرفي واللغوي، بما أتاحه له مهجره، بخاصة في تلك البلاد التي تمنح اللاجئين، بعد سنوات قليلة، حق اكتساب الجنسية، والتعليم، والضمان الاجتماعي والصحي، وتوفر لهم حرية واسعة للتفكير والتعبير والكتابة. لا يمكن أن ننسى مبدعين عراقيين أنجزوا أعمالاً متميزة في المنفى، تركوا بصمتهم في الثقافة العربية في العقود الثلاثة الأخيرة. وأضحت آثارهم مراجع إلهام للدارسين والباحثين.

هل يمكننا استبعاد آثارهم، وإسقاطها من الذاكرة، واعتبارها ليست عراقية؟! هل يمكن تجاهل ما أبدعه في المنفى: محمد مهدي الجواهري، مصطفى جمال الدين، عبد الوهاب البياتي، طه جابر العلواني، سركون بولس، سعدي يوسف، فوزي كريم، فاضل العزاوي، هادي العلوي، نجيب المانع، صلاح نيازي، كاظم جهاد، شاكر لعيبي، غائب طعمة فرمان، فؤاد التكرلي، عبد الله إبراهيم، عبدالرحمن مجيد الربيعي، شوقي عبدالأمير، فاطمة المحسن، عالية ممدوح، محسن الرملي، صموئيل شمعون، نجم والي، لطفية الدليمي، سميرة المانع، انعام كججي، ميسلون هادي، فالح عبدالجبار، رشيد الخيون، سعيد الغانمي، عمار أبو رغيف، هشام داود، كامل شياع، ضياء العزاوي، جبر علوان، صلاح جياد، فيصل لعيبي، رافع الناصري، عفيفة لعيبي، ستار كاووش، يحيى محمد، إبراهيم الحيدري، حسن العلوي، حسن



ناظم، فلاح رحيم، علي حاكم، عبدالجبار الرفاعي، صائب عبدالحميد، غالب الشابندر، جودت القزويني، ماجد الغرباوي، خالد توفيق، إبراهيم العبادي... والقائمة طويلة جداً وحافلة بالعلماء والأكاديميين والباحثين والروائيين والشعراء والمترجمين والنقاد والفنانين. يضاف إلى هؤلاء أصحاب المشاريع الثقافية الهامة والناشرون، مثل: فخري كريم «المدى»، خير الدين حسيب «مركز دراسات الوحدة العربية»، خالد المعالي «دار الجمل»... لست بصدد استقراء شامل لجهود المثقفين العراقيين في المنفى، ذكرت نماذج فقط.

إنّ المنجز الثقافي وما يعد به المثقفون في المنفى، يفتقر إليه العراق الآن، من حيث راهنيته، وتنوعه، وكفاءته، وثرائه. العارفون بهذا الإنتاج يدركون قيمته وضرورته في التنمية الثقافية، وإمكاناته في إعادة بناء الأكاديميات والتعليم العالي. أتمنى أن يوثّق هذا المنجز الواسع، بتبني وتوجيه وزارة الثقافة في بلدنا، بإعداد ببليوغرافيا شاملة تستوعبه، وتتاح على الإنترنيت للجميع. وقتئذ سندرك ما قدمه أولئك المجهولون المضحّون بمتعهم الحسية، وراحتهم الجسدية، ممن اعتكفوا سنوات طويلة في مكتباتهم، واستنزفوا عمرهم في جهد مضني، من أجل أن ينحتوا لنا صورة بديلة للعراق في منفاهم.

■ كيف ترى ما حصل في البلدان العربية (ربيع عربي) من وجهة نظر ثقافيّة؟

أنا منحاز للحرية أبداً. وهي شرط لكل ما هو صحيح وضروري في الاجتماع البشري، لا شيء حقيقي من دون حرية، حين تغيب الحرية يسود: التمويه، التضليل، الحيلة، الدجل، النفاق، الإزدواجية،



ومختلف أنماط التشوهات النفسية والأخلاقية والسلوكية... لا يمكن شفاء مجتمعاتنا من عاهاتها، وخروجها من نفق التخلف، ومأزقها الحضاري إلا بعد توافر الحرية. السلطات الشمولية في البلدان العربية تسوّغ فاشيتها بتخويفنا من الإرهابيين، والسلفيين، وجميع أعداء الحرية، بل أحياناً ترعى وتدرّب وتموّل وتوجّه أجنحة خاصة بها من تلك الجماعات، بغية نفورنا من المستقبل، واخضاعنا طوعية لعبوديتها، عبر استخدام خطاب سياسي، يشي بسد الذرائع، وتقديم الفاسد على الأفسد، حسب منطق «التزاحم» في أصول الفقه.

لا أخاف من أي مسعى لاسترداد كرامتنا المستباحة، وحريتنا المغدورة. الربيع العربي صرخة كرامة وحرية عميقة، تفجّرت بعد عشرات السنين من الفتك والدم المسفوح في أقبية زنزانات الأنظمة العربية. عشت سنوات شبابي في معاناة مريرة مع حزب البعث في العراق، خضعت مثل غيري من مواطنيّ إلى أساليب شنيعة من إهدار الكرامة، بذرائع وخدع ماكرة، يلخصها شعار حزب البعث الصاخب، منذ ١٩٦٨ : «كل شيء من أجل المعركة». ورّطنا صدام وحزبه بمعارك وحروب مهولة، لم تكن أية واحدة منها تجسيداً للشعار الخدعة. أتت تلك الحروب على كل شيء في وطني، من دون أن نتوجه إلى المعركة الموعودة/ الذريعة... في فلسطين.

مهما تكن المآلات والنتائج أرى نوراً تضيئه شعارات «الشعب يريد إسقاط النظام». أتفهم جيداً أن الحرية أثمن ما يمكن أن يظفر به الإنسان، فلا يمكن أن توهب الحرية للشعوب بلا أوجاع وآلام. لذلك؛ فسيواجهنا بعد سقوط الحكام المزيد من العواصف والاختلالات والاضطرابات السياسية والمجتمعية، كل ذلك نتيجة لعشرات السنين من

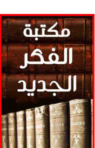
سلطة حزب واحد، ورأي واحد، وشعار واحد، ورجل واحد كرّس كافة ثروات البلد وموارده في إنتاج ثقافة منقوعة بالنزعات التعصبية، ومناهج تربية وتعليم تدجّن المواطن على قبول العبودية الطوعية، وتُرسّخ نفسية العبيد في المجتمع.

■ لكن، ألا تخشى من مآلات الربيع العربي، وما انتهى إليه في تونس ومصر وليبيا... ؟

الجماعات الإسلامية هي وحدها المنظمة في البلاد المشار إليها. تدير شبكات تهيمن على مجالات هامة في الاجتماع العربي. لديها براعة في تعبئة الناس وتحشيدهم خلف شعاراتها، بواسطة عدد وفير من الدعاة وخطباء المنابر وأئمة الجمعة. لذلك استطاعت هذه الجماعات احتواء الربيع العربي، وقطف مكتسبات جهود الشباب الثائرين من أجل الحرية والكرامة.

أتيحت لهذه الجماعات فرصة تاريخية هامة في الاستيلاء على المجال العام، وقضم السلطة بالتدريج، وابتلاع الدولة. واحتكار تمثيل المجتمعات، واختزال التنوع الأثني والديني والمذهبي بأيديولوجياتها الخاصة، والتوكؤ على الديمقراطية والانتخابات كسلّم يستخدم لمرة واحدة، حتى إذا تحقق الغرض منه طرح جانبا! من دون وعي لفلسفة الديمقراطية ومضمونها الحقيقي، من الحريات والحقوق والتداول السلمي للسلطة.

لست متنبّأً، بيد أن كل الوقائع تحدثنا عن فشل الإسلاميين في إدارة السلطة، وجهلهم بتشكيل الدولة. ربما تمسي السلطة مقبرتهم، بسبب عجزهم وقصورهم في إدراك الجذور العميقة للدولة الحديثة، ذلك



إن نموذجهم في الدولة هو دولة الخلافة، أو الدولة السلطانية، وهي نمط ينتمي إلى مرحلة ماقبل الدولة الحديثة.

يفتقر الكثير من مسؤوليهم في السلطة، إلى أي تكوين أكاديمي أو معرفي أوفكري، يؤهلهم لإعداد نظم وبرامج وخطط اقتصادية وإدارية وتربوية وعلمية وثقافية معاصرة، فضلاً عن عدم توفرهم على تدريبٍ وخبرة عملية في إدارة السلطة، وصياغة مؤسسات الدولة. إنهم يفكرون في إدارة السلطة وبناء الدولة بفقه: «الأحكام السلطانية»، و«الخراج»، و«أحكام أهل الذمة». ويتلهفون إلى استدعاء الأنماط التاريخية في الاجتماع السياسي الإسلامي كما هي، بلا وعي للزمان والمكان والأطر الاجتماعية للمعرفة. يحرصون على إحضار كل ماهو موروث، حتى القبيلة وقيمها وتشكيلاتها العتيقة. إنهم يغرقون في كهوف الماضي، ويفرطون في استهلاك التاريخ، وكأنهم لا يعيشون في عالمنا إلا بأبدانهم، في حين تلبث عقولهم وأرواحهم مع الموتى.

■ إذا كانت هذه الجماعات لا تكف عن الاشتياق للماضي، وتعمل على استرداده بتمامه، كيف تستشرفون مصيرهم في السلطة؟

ربما تكون السلطة مقبرة الجماعات الإسلامية. مضافاً إلى ما أشرنا إليه من افتقارهم للتأهيل والخبرة والتجربة، يضيق صدرهم بالحوار والمناقشة والمراجعة، فضلاً عن عجزهم عن الإصغاء للنقد وفضح الأخطاء. إنهم يتحدثون دائماً باعتبارهم المفوضين من الله تعالى، والناطقين باسمه، والأوصياء على عباده. لو طالعنا أدبيات الإخوان المسلمين منذ تأسيسهم، عام ١٩٢٨في الإسماعيلية، على يد المرحوم حسن البنا، حتى



اليوم، وهكذا غيرهم، لا نعثر على أية مراجعة نقدية لرؤاهم وممارساتهم السياسية والدعوية، ما خلا محاولة المرحوم «حسن الهضيبي» في «دعاة لا قضاة»، التي لم يعبأوا بها، وسرعان ما تنصلوا منها، وأسقطوها من نصوصهم. لو راجعنا أدبياتهم وخطبهم المنبرية والسياسية ووسائل إعلامهم، فإن الكلمات الأكثر تكراراً، هي: الأعداء، المؤامرة، المتآمرون، الموت أسمى أمانينا، ومرادفات تلك الكلمات أيضاً.

الرئيس محمد مرسى لم يمض على رئاسته أكثر من ستة أشهر، لكنه قدّم ٢٤ بلاغاً للقضاء ضد الصحافة والصحفيين، في حين لم يقدّم الرئيس السابق: حسني مبارك سوى ٦ بلاغات في ظرف ٣٢ عاماً فترة حكمه. وحسب فقهاء القانون في مصر، فإن التشريع الذي قدّم بموجبه مرسي بلاغاته صدر قبل مئة عام تقريباً، لإحترام الذات الملكية في العصر الملكي، لكن لم يتقدم الملوك والرؤساء السابقون لمرسي بمجموعهم في مئة عام بهذا العدد من البلاغات ضد الصحفيين، بينما ضجر هو وجزع من نقد الصحافة لإدارته والإخوان للسلطة! لعل التربية المكثفة على «بيعة المرشد»، و«السمع والطاعة» له، المشهورة في أدبيات الإخوان المسلمين، رسّخت في وجدانهم وضميرهم، لزوم انصياع المواطنين وطاعتهم العمياء للرئيس، ذلك انهم «رعية»، تكليفهم وواجبهم الشرعي «السمع والطاعة».

لم يدرك الرئيس محمد مرسي وغيره من أتباع الجماعات الإسلامية، أن لا بيعة على «السمع والطاعة» في الديمقراطية، بل إن البيعة تنتمي إلى جغرافيا مفهومية تحيل إلى تراث الفقه السياسي، فيما تنتمي الديمقراطية إلى بنية مفهومية مغايرة، مشتقة من الفكر السياسي الحديث، الذي يتناشز ومضمون البيعة وما يترتب عليها.



إنّ جيل تكنولوجيا المعلومات لا معنى لمفهوم البيعة في تفكيره، بمعنى أنها لا تحيل في ذاكرته إلى ما ينشده ويتطلع إليه من أحلام، في تأسيس نموذج للحياة السياسية يستوعب ما يحفل به المجتمع من تنوع، ويضمن حق الاختلاف والتعددية والتداول السلمي للسلطة. نموذج الشباب السياسي ودولتهم التي يهتفون لها، في ساحة التحرير في القاهرة وغيرها، ليست في الماضي، إنما نموذجهم ومثالهم الديمقراطية، بكل فلسفتها وحمولاتها ودلالاتها وآفاقها ووعودها في الحريات والحقوق.

وأخيراً، أود أن أشير إلى شحة تداول أدبيات الجماعات الإسلامية لمصطلحات: «وطن، وطنية، مواطن، تعددية، تنوع، اختلاف، تداول سلمي للسلطة، انتخابات، حريات، حقوق...». مما يعني أن الأفكار التي تحيل إليها تلك المصطلحات، وغيرها من مفاهيم الدولة الديمقراطية، لم تستقر في بنية التفكير السياسي للإسلاميين. فكيف يمكن أن ينجحوا في إشادة دولة ديمقراطية تعددية، نصابها: «الوطن، المواطن، المواطنة، الحقوق، الحريات»، وليس: «الراعي، الرعية، البيعة، السمع والطاعة»؟!

ـ ٧ ـ

مفهوم الدولة في مدرسة النجف(*)

سياقات المفهوم وتحولاته في التاريخ القريب
من الشيخ النائيني إلى السيد السيستاني

(*) ندوة: «أولويات الإصلاح في العالم الإسلامي: الدولة والمواطنة». اسطنبول: ١ ـ ٢ ديسمبر٢٠١٠. «مركز الكواكبي للتحوّلات الديمقراطية، والجمعية التركية العربية للعلوم والثقافة والفنون».




مكتبة
الفكر
الجديد

تتناول ورقتي الاشارة إلى (تحولات مفهوم الدولة في التاريخ القريب لمدرسة النجف). وأعني بالتحول هنا (مسار مفهوم الدولة، وصيرورته، ووتكوينه، ومجاله التداولي وما يشي به استعماله في الخطاب السياسي والايديولوجي والديني والثقافي، في التفكير الفقهي لمدرسة النجف).

أما التاريخ القريب؛ فينبسط على مدى القرن العشرين، ليستوعب بعض التاريخ الحديث، وكل الزمن المعاصر، بدءاً من ١٩٠٦، أي منذ انطلاق حركة المشروطة وتبلور اتجاه؛ يتبنى المشروطة، يقوده الشيخ محمد كاظم الخراساني ١٩١١، واتجاه مناهض للمشروطة يقوده السيد محمد كاظم اليزدي.

وأعني بـ (مدرسة النجف) المضمون الثقافي والمعرفي والفقهي والاجتماعي للحاضرة العلمية العريقة التي نشأت في النجف، بعد هجرة الشيخ محمد بن الحسن الطوسي من بغداد إلى النجف سنة ٤٤٨هـ، ثم تواصلت في الفترات التالية حتى اليوم، وان اضمحلت في بعض العصور، غير انها تواصلت في القرون الثلاثة الأخيرة.

فرضية هذه الورقة

تسعى هذه الورقة للتعرف على آفاق التفكير الفقهي في الدولة،



وتخلص إلى رؤية مفادها: ان التفكير في مفهوم الدولة ونظمها منذ مطلع القرن العشرين، حتى تمام النصف الأول من هذا القرن، كان خارج المدونة الفقهية، هذه هي المرحلة الأولى. وتبدأ المرحلة الثانية منذ مطلع الخمسينات «العقد السادس من القرن العشرين» فقد توغل التفكير في الدولة داخل اطار المدونة الفقهية، منذ ان كتب الشيخ محمد مهدي شمس الدين «نظام الحكم والادارة في الإسلام» سنة ١٩٥٤، وصدر في بيروت ١٩٥٥، ويتمحور الكتاب كما يصرح المؤلف للتدليل على إننا (في الإسلام نملك نظاماً للحكم والادارة، هو نظام محكم في ظل سلطة دينية وزمنية معاً). في هذا الكتاب يرفض الشيخ شمس الدين الديمقراطية (... فلا مشروعية للاسلوب الديمقراطي في اختيار الحاكم وشرعيته). لكن في مرحلة لاحقة، بعد ثلاثة عقود، يغادر التفكير بالدولة عند شمس الدين المدونة الفقهية.

وفي عام ١٩٥٨/١٩٥٩ كتب السيد الشهيد محمد باقر الصدر تصورات أولية لما أسماه بـ «الأسس»، وهي تسعة أسس، صاغ فيها مرتكزات الدولة الإسلامية، وأورد في الأول منها تعريفاً لغوياً واصطلاحياً للإسلام، وفي الثاني تقسيماً للمسلم، وفي الثالث بياناً لمفهوم «الوطن الإسلامي»، وفي الرابع عالج «مفهوم الدولة الإسلامية»، وأي نوع هي من الدول، بعد أن صنف الدول إلى ثلاثة أنواع، وفي الخامس دلل على أن الدولة الإسلامية هي دولة فكرية، والسادس شرح «شكل الحكم في الإسلام»، والسابع تناول «تطبيق الشورى كشكل للحكم في ظروف الأمة الحاضرة»، ثم أوضح «الفرق بين أحكام الشريعة والتعاليم» في الأساس الثامن، وانتهى في الأساس التاسع إلى «مهمة بيان أحكام الشريعة وتعيين القضاة».



في هذا النص يتكرر مصطلح «الدولة الإسلامية» بشكل ملفت للنظر، مثلما نلاحظ في الأساس الثالث الذي وجدنا فيه تكراراً لهذا المصطلح بين سطر وآخر أحياناً. مضافاً إلى مصطلح «الحكومة الإسلامية».

من هنا اندمج مفهوم الدولة في المدونة الفقهية، وبحث «الأسس» بالرغم من انه لا يتجاوز ١٥ صفحات، لكنه مدون بإسلوب مدرسي منظم وميسر، يبتعد عن الغموض والمجاز والكنايات، ويعبر عن محتواه بنحو لا لبس فيه.

انبثق عن اندماج التفكير في الدولة في الموروث الفقهي، الدعوة لبناء النظم الإسلامية، في مجالات الدولة المختلفة (السياسي، الاداري، الاقتصادي، المالي، المصرفي، الحقوقي، الجنائي،...)، والدعوة لأسلمة المجتمع «مجتمعنا» والنظام المعرفي «فلسفتنا»، ، وصدرت مجموعة من المؤلفات، تتناول (نظام الحكم والادارة في الإسلام، النظام المالي وتداول الثروة في الإسلام، اقتصادنا، البنك اللاربوي في الإسلام،...).

وبعد مضي ثلاثة عقود تدخل مدرسة النجف بالتدريج في المرحلة الثالثة، عبر إجتراح مسار للتفكير بالدولة ونظمها يتجاوز المدونة الفقهية، فتصبح (الديمقراطية... هي الحل الوحيد للمجتمعات الإسلامية). حسب محمد مهدي شمس الدين، وكأنه يتواصل مع النائيني في «تنبيه الأمة وتنزيه الملة»، الذي كان يفكر بمشروعية شعبية دستورية، ودولة غير منبثقة من الفقه.

التفكير السياسي لدى المسلمين يتشكل في فضاء الاستبداد:

إنّ شيوع الاستبداد وترسخه في مؤسسة الحكم، هو الذي قاد الكثير من المؤلفين لتسويغ جور الحاكم، وشرعنة طاعة الطاغوت،



وتبرير جرائمه وموبقاته مهما كانت، إلى أن بلغ الحال بالبعض للقول بعدم جواز الخروج على الطاغية يزيد بن معاوية، مع اعترافه بأنّه كان إماماً فاسقاً لأنّ (الإمام إذا فسق لا يُعزل بمجرد فسقه على أصح قولي العلماء، بل لا يجوز الخروج عليه، لما في ذلك من إثارة الفتنة، ووقع ا لهرج، وسفك الدماء الحرام، ونهب الأموال، و...[1] حسب زعمه.

ويمكن القول إن الاستبداد ظل على الدوام أشدّ العوامل تأثيراً في تفكير المسلمين السياسي، فما أنجزه هذا التفكير من أحكام وأفكار، كانت تصاغ في آفاق رؤية المستبد، وتتخذ من آراء المستبد وقناعاته مرجعية لها.

على هذا الضوء نستطيع أن نكتشف جذور الانقطاع، والتوقف، والانشطار، والتشوه، الذي اكتنف مسار الفكر السياسي الإسلامي، فإن هذا الفكر لم يطرق أبواب عدة موضوعات، أو أنه تجمّد عند الخطوة الأولى ولم يواصل تنمية البحث في موضوعات أخرى، مثلما نلاحظ في الفلسفة السياسية، فمنذ آثار الفارابي المتوفى سنة ٣٣٩ هـ لا نعثر على مساهمات جادة في حقل الفلسفة السياسية. فإنه بالرغم من وفرة إنتاج الفلاسفة الإسلاميين، ممن جاءوا بعد الفارابي، غير أنهم لم يستأنفوا ما بدأه الفارابي، ولم يعملوا على إغناء وتطوير هذا الحقل في الفكر السياسي، ذلك أن الفيلسوف طالما تقاطع مع إرادة السلطان، واصطدم به، فكان لا بد أن يتّقيه، ولا يتعرض مباشرة لبيان طبيعة الدولة باعتبارها تنظيماً لجماعة، والتعرّف على نموذج بديل للاستبداد، يصلح كمعيار في تنظيم علاقة الحاكم بالمحكومين؛ لأن الفيلسوف يقوده منهجه

---

(١) ابن كثير. البداية والنهاية. مج ٤: ج٨: ص ٢٢٦.



في البحث بطبيعة الحال للجري وراء الحقيقة، بحسب أداء أدواته وأفكاره التي يستعين بها في البحث، ولذلك قد يتعذّر عليه ممالأة الطاغوت إذا ولج الفلسفة السياسية في بحثه، مما يدعوه إلى ترك الخوض في هذا المضمار، كي لايسخط السلطان.

ولم يقتصر أثر الاستبداد على انقطاع الفلسفة السياسية وتوقفها منذ الفارابي، وإنّما أدّى شيوع الاستبداد في الحياة السياسية إلى ضمور أو اندثار بعض الحقول الأساسية في الفكر السياسي الإسلامي، فمثلاً حين نراجع بواكير التراث السياسي، نجد بداية حركة التصنيف فيه تتمحور حول مسألة الإمامة وما في سياقها، ومحاججات الفرق ومساجلاتها الواسعة بشأنها، مضافاً إلى التصنيف في الخراج وتنظيم المنابع المالية للدولة، وما يرتبط بتدبير الملك والسياسة، وعدم تدخّل الجيش في الشؤون السلطانية، وكيفية الحفاظ على السلطان، وغير ذلك مما يتّصل بالآداب السلطانية، ورسوم ومراسم وبروتوكولات دارالسلطنة، وإدارة البيت السلطاني.

أمّا الفقه السياسي الذي يتناول شؤون المواطنة وحقوق الرعية، والأمن السياسي والاجتماعي، ونصيحة الحكام ومحاسبتهم، وأحكام المعارضة السياسية، فلا نعثر عليه إلّا متخفياً في مساحة هامشية داخل تراثنا السياسي. ويبدو تأثير الاستبداد بوضوح في صياغة وتوجيه الفكر السياسي الإسلامي عند مراجعة وتقويم مشاغل هذا الفكر واهتماماته، وما غيَّبه وتناساه. فقد لبثت قضية العدالة منسية في المصنفات السياسية عدّة قرون، ولم يُصنَّف فيها بنحو مستقلّ حتى مطلع القرن الخامس الهجري، لما كتب الخطيب الاسكافي المتوفى سنة ٤٢٠هـ رسالة صغيرة في ماهيّة العدالة[١].

(١) نشر هذه الرسالة: محمد خان. ليدن: أبريل، ١٩٦٤، ٣٨ ص.



في الحقبة التالية لم تأخذ قضية العدالة مكانتها المناسبة في التأليف، ولم يجر تعميقها وتطوير البحث فيها، مع ما لها من أهمّية بالغة ـ كمعيار قيمي ـ في إرساء بنية الحكم الإسلامي على أساس متين. وبالرغم من أن الإسلام اعتبر العدل معياراً لا يعلو عليه ولا يضاهيه معيار آخر، بحيث قال النبي الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم في وصف العدل (ان عدل ساعة خير من عبادة سبعين سنة، قيام ليلها وصيام نهارها)[1]. وعد الإمام علي (ع) (ملاك السياسة العدل)[2]. كما أنه قرن بين العمران والتقدم والعدل، فحينما يعدل السلطان تبلغ الامة أهدافها وتزدهر مرافق حياتها، فيما (لا يكون العمران حيث يجور السلطان)[3]. جعل القرآن الكريم القسط والعدل روحاً كلية منبثة في سائر الاحكام والتشريعات (قل أمر ربي بالقسط)[4]، مما يعني ان تجريد أي حكم أو توجيه في الإسلام من ذلك يساوي تفريغه من مضمونه ومحتواه، واحالته إلى قشور واهية تتقنع بقناع الإسلام ولكنها لا تنتسب إليه؛ لأن روح الإسلام هي القسط والعدل، وان العدل حاكم على كل تشريع أو قيمة اخلاقية. أي أن العدل ليس تابعاً ومعلولاً وانما يكون العدل متبوعاً وعلة، فحيثما تحقق العدل وجد الإسلام، وحسب تعبير الشيخ مرتضى مطهري تقع العدالة في سياق سلسلة علل الاحكام، لا في سلسلة المعلولات، فليس ما يقوله الدين هو العدل، بل حيثما يكون العدل ينطق به الدين. وهذا معنى كون العدالة معياراً للدين[5].

---

(١) بحار الانوار ٧٥: ٣٥٢.

(٢) غرر الحكم ودرر الكلم ٣٥٠.

(٣) غرر الحكم ودرر الكلم ٣١٥.

(٤) الاعراف ٢٩.

(٥) بررسي اجمالي مباني اقتصاد إسلامي ١٤.



لكن التجربة السياسية في الحياة الإسلامية ارتكست في الظلم والجور، وشاعت في القصور السلطانية رسوم وبروتوكولات تسبغ على السلطان منزلة متعالية لا يُسأل فيها عما يفعل، ويتعامل مع الجماهير وكأنها قطيع من الاغنام.

أعاق استبداد السلطان الفكر السياسي الإسلامي من التطور، وتسبب في إحجام المؤلفين عن معالجة غير واحدة من قضاياه الأساسية، وابتعادهم عن حقوق الرعية، وتأكيدهم على حقّ السلطان في السمع والطاعة، وإنْ تعدّى حدود الله، وتجاوز ذلك إلى الشعراء والأدباء والعلماء، فابتلى الكثير منهم بالرياء والتزلّف للطاغية، وطبَعَ الفكر والأدب رغبات الحاكم ونزواته ومواقفه، حقّاً كانت أم باطلاً. يكتب أحد مؤرخي الأدب: «إن الأدب اتّجه معظمه في العصر العباسي إلى مشايعة رغبات القصر، يذمّ الشعراء من ذمّهم الخلفاء، ويمدحون من رضوا عنه، فإذا خرج محمد بن عبد الله على المنصور، هجاه ابن هرمة، وإذا رضي المعتصم عن الأفشين، فقصائد أبي تمّام تترى في مدحه، وإذا غضب عليه صلبه، فقصائد أبي تمّام أيضاً تقال في ذمّه وكفره. ويرضى الرشيد عن البرامكة فهم معدن الفضل، ويقتلهم فهم أهل الزندقة والشرك. وهكذا وقف الأدب أو أكثره يخدم الشهوات والأغراض»[١].

لكن هذا لا يعني عدم وجود نقاط مضيئة في التراث السياسي الإسلامي، إلّا أنّ تجذّر الاستبداد واستمراره منع تلك النقاط من أن تشعّ وتتسع، فتنبسط على مساحات كبيرة، وتطبع الفكر السياسي برمّته بخصائصها.

---

(١) احمد امين. ضحى الإسلام. ج ٢: ص ٣٥.



أما المفاهيم والمقولات والآراء والأفكار السياسية ومايحيل إلى التراث السياسي الإسلامي، فتارة نعثر عليه في مؤلفات الفلاسفة، عند بحثهم الحكمة العملية وما تشعب إليه من تدبير المجتمع وسياسة المدن، وأخرى نجده في مؤلفات المتكلمين مندرجاً ضمن مباحث الإمامة، وثالثة نراه في ثنايا تاريخ الإسلام السياسي، لاسيما في مواقف العلماء مع السلاطين والحكام. بيد ان الحقل الأهم الذي انتظمت في إطاره تلك المباحث ـ ولعله الشكل الأقدم لنمط التأليف السياسي الإسلامي ـ هو مدونات الحديث والفقه، ككتب الفتن والأحكام والإمارة وغيرها، أو أبواب الجهاد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وصلاة الجمعة والخمس والقضاء والحدود ونحوها، وما أُلف بموازاة ذلك من أعمال مستقلة تمحورت حول النظام السياسي أو النظام المالي للدولة الإسلامية، مثلما نلاحظ في مسألة الخراج، فقد ألّف القاضي أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم المتوفى سنة ١٩٢هـ، كتابا بعنوان «الخراج»، يُعتبر أقدم المدونات الواصلة الينا في هذا الموضوع، تعرض فيه لفقه أموال الدولة الإسلامية، وإلى جانب موضوعه الأساسي تحدث عن: الجنايات والعقاب عليها، والحكم على المرتد، وقتال أهل الشرك والبغي، وأرزاق القضاة والعمال. وكان موضوع «الخراج» عنواناً لكتاب آخر، أنجزه فقيه عاصر القاضي أبا يوسف، هو يحيى بن آدم القرشي المتوفى سنة ٢٠٤هـ.. وفي الحقبة نفسها كتب أبو عبيد القاسم بن سلام المتوفى سنة ٢٢٤هـ كتابه المعروف «الأموال».

وكان الفقيه محمد بن الحسن الشيباني المتوفى سنة ١٨٩هـ، قد أفرد مؤلفاً للعلاقات الدولية ونظام الحرب في الإسلام بعنوان «السير الكبير»، الذي شرحه الفقيه الحنفي السرخسي، وردّ عليه القاضي أبو يوسف في مؤلف بعنوان «الرد على سير الأوزاعي».

وبعد قرنين من هذا التاريخ تطور البحث الفقهي في مسائل الإمامة والسياسة، وجرى توسع في مؤلفات عولجت فيها تلك المسائل بشمول، فظهر أكثر من كتاب بعنوان «الأحكام السلطانية»، أحدها للقاضي أبي الحسن الماوردي المتوفى سنة ٤٥٠هـ، والآخر للقاضي أبي يعلى محمد بن الحسين الفراء المتوفى سنة ٤٥٨هـ.

هذه إشارة لقصة ولادة الفقه السياسي السني، أما في مدرسة أهل البيت فقد تأخر ظهور الفقه السياسي قروناً عديدة، بل ان التدوين المستقل في ذلك لم يتبلور الّا في فترة متأخرة، وان توفرت بعض المصنفات الفقهية السابقة على أبواب وفصول لأحكام متناثرة في الفقه السياسي، مثلما نرى في كتاب «المبسوط» للشيخ الطوسي المتوفى سنة ٤٦٠هـ، الذي أفرد أبواباً مستقلة لأحكام البغاة والمرتدين، وأهل الذمة والجزية. كذلك دُرست مسألة الإمامة على نطاق واسع لدى متكلمي الإمامية منذ عدة قرون. الّا انه بسبب من الرؤية الكلامية التي حصرت شكل الدولة الشرعية في «عقيدة الإمامة»، وتكريسها لجهودها الفكرية في خصوص التنظير لمواصفات «الإمام المنصوص عليه»، مضافاً للظروف السياسية والاجتماعية الخاصة التي عاشها فقهاء الإمامية، وماتعرضوا له من إقصاء عن مواقع الحكم والإدارة، انخفض حضور الفقه السياسي والاجتماعي في مدونات الفقه الجعفري، وهيمنت النزعة الفردية التي تعنى بمعالجة قضايا السلوك الخاص على هذا الفقه حتى القرن العاشر الهجري. وبعد هذا التاريخ أي منذ قيام الدولة الصفوية في إيران، وتفاعل بعض الفقهاء مع مؤسسة السلطة وقتئذ، جرى إسناد بعض شؤون الدولة لهم، واعتمادهم كمستشارين للسلطان أحياناً، من هنا برزت



لديهم بالتدريج مشكلات سياسية واجتماعية أفرزهما حضورهم في داخل مؤسسة الحكم، فكتبوا بعض الرسائل المستقلة في «الخراج» و«صلاة الجمعة»، كما ظهرت لديهم فيما بعد، أي في القرن الثالث عشر بعض الرسائل في «الجهاد».

ويعود تاريخ النواة الجنينية الأولى للقول بولاية الفقيه لهذا العصر، حين كان المحقق الكركي المتوفي سنة ٩٤٠هـ أول من صرح، بأن الفقيه منصوب من قبل الأئمة في عصر الغيبة، نائب عنهم في جميع ما للنيابة فيه من مدخل، بالاستناد إلى مقبولة عمر بن حنظلة. فقد ذكر (ان الفقيه العدل الامامي الجامع لشرائط الفتوى، المعبر عنه بالمجتهد في الأحكام الشرعية، نائب من قبل أئمة الهدى في حال الغيبة في جميع ما للنيابة فيه من مدخل ـ وربما استثنى الأصحاب القتل والحدود مطلقا ـ فيجب التحاكم إليه والانقياد إلى حكمه، وله أن يبيع مال الممتنع من أداء الحق ان احتيج إليه، ويلي أموال الغياب والأطفال والسفهاء والمفلسين، ويتصرف على المحجور عليهم، إلى آخر ما يثبت للحاكم المنصوب من قبل الامام. والأصل فيه ما رواه الشيخ في التهذيب بإسناد إلى عمر بن حنظلة، عن مولانا الصادق جعفر بن محمد أنه قال: «انظروا إلى من كان منكم قد روى حديثنا، ونظر في حلالنا وحرامنا، وعرف أحكامنا فارضوا به حَكَماً فاني قد جعلته عليكم حاكماً، فاذا حكم بحكمنا ولم يقبله منه، فانما بحكم الله استخف وعلينا رد، وهو راد على الله، وهو على حد الشرك بالله، واذا اختلفا فالحكم ماحكم به أعدلهما وأفقههما وأصدقهما في الحديث وأورعهما» وفي معناه أحاديث كثيرة... والمقصود من هذا الحديث هنا: ان الفقيه الموصوف بالأوصاف المعينة، منصوب من قبل أئمتنا، نائب عنهم في جميع ما للنيابة فيه من مدخل بمقتضى



قوله: «فاني قد جعلته عليكم حاكما» وهذه استنابة على وجه كلي)[1].

كذلك أشار المحقق الكركي إلى أن الفقيه المستجمع لشرائط الفتوى والحكم هو النائب العام للمعصوم في عصر الغيبة، في كتابه «جامع المقاصد» عند الحديث عن الوصية بالولاية قائلاً: (لايخفى ان الولاية بالأصالة على الطفل ثابتة لأبيه ثم لجده الأدنى، ثم من يليه وهكذا. ولا ولاية للأبعد مع وجود الأقرب، فمع عدم الأب والجد فوصي الأب، فإن فقد فوصي الجد، ومع عدم الجميع فالحاكم. والمراد به الإمام المعصوم أو نائبه الخاص، وفي زمان الغيبة النائب العام، وهو المستجمع لشرائط الفتوى والحكم. وانما سُمي نائباً عاماً لأنه منصوب على وجه كلي بقولهم: «انظروا إلى من كان منكم» الحديث.... ولا يخفى ان الحاكم حيث أُطلق لا يراد به الّا الفقيه الجامع للشرائط)[2].

ولم تكن الدولة الإسلامية أو الحكومة الإسلامية مفكراً فيها، في الرؤية الفقهية للكركي، حسبما يفكر فيها الإسلاميون منذ النصف الثاني من القرن العشرين؛ وانما كان بصدد اسباغ المشروعية على السلطنة الصفوية، وتسويغ سلوك الشاه طهماسب (ت ٩٨٤هـ/ ١٥٧٦م)، وامضائه باعتباره يمتلك الحق الالهي الممنوح له لنيابته عن الامام؛ فيفيض هذا الحق على السلطان وينصبه حاكماً. وهو موقف رفضه أبرز فقهاء عصره كالشيخ إبراهيم القطيفي الذي وجه نقداً صريحاً للكركي، وعاب عليه

(١) المحقق الكركي، الشيخ علي بن الحسين. رسالة صلاة الجمعة. في: رسائل المحقق الكركي. تحقيق: الشيخ محمد الحسون. قم: مكتبة السيد المرعشي، ١٤٠٩هـ، ١: ١٤٢ ـ ١٤٣.

(٢) المحقق الكركي. جامع المقاصد. تحقيق: مؤسسة آل البيت، ١٤١١هـ، ١١: ٢٦٦ ـ ٢٦٧.



قبوله لهدايا السلاطين الصفويين، مما اضطر الأخير للرد عليه برسالته الموسومة «قاطعة اللجاج في تحقيق حل الخراج» دلل فيها على صحة سلوكه، فرد عليه القطيفي رسالة أسماها «السراج الوهاج في دفع قاطعة اللجاج». ودعم بعض الفقهاء المعاصرين موقف القطيفي؛ فكتب المقدس الأردبيلي رسالة في هذا الموضوع، وكذلك الشيباني، واشتهرت هذه المجموعة من الرسائل بـ «الخراجيات»[1].

وكان الشيخ جعفر الجناجي (١١٥٤ ـ ١٢٢٨هـ) والذي اشتهر فيما بعد بكاشف الغطاء، نسبة إلى كتابه المعروف «كشف الغطاء عن مبهمات الشريعة الغراء» من أبرز الفقهاء الذين أسسوا للمرجعية الدينية في النجف، وفي سياق حديثه عن الجهاد عندما تعرضت إيران للغزو الروسي في العهد القاجاري وطلب منه الشاه القاجاري سنة ١٢٢٣هـ تأييده في مقاومة الروس، فوض المجتهدين القيام بالجهاد الدفاعي في حالة غيبة الامام، ونص على وجوب (طاعة الناس لهم، من خالفهم فقد خالف امامهم). وذهب إلى (ان الفقيه الجامع للشرائط قائم ـ حقيقة ـ مقام الامام، ليس في الشرعيات والامور الحسبية فقط، بل في سائر الأمور، من إدارة البلاد والعباد إلى الحرب والجهاد، إلى الولاية على المال العام، وبالتالي فانه يتحدث هنا عن الفقيه باعتباره الوالي بالأصل، وان السلطان تالٍ له، ومستمد شرعيته من إذنه)[2].

ثم جاء من بعده أحمد النراقي المتوفى سنة ١٢٤٥هـ؛ فأفرد بحثاً

---

(١) صدرت الرسائل الأربع في قم عن مركز النشر التابع لجماعة المدرسين في الحوزة العلمية.

(٢) السيف، توفيق. نظرية السلطة في الفقه الشيعي. بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٢، ص ١٥٠ ـ ١٥١.



مستوعباً في كتابه «عوائد الأيام» (في بيان ولاية الحاكم وماله فيه الولاية على ماجاء في الأخبار)[1]، ويمكن القول أن هذا الفقيه هو أول من صاغ بشكل واضح الوظيفة السياسية للفقهاء في عصر الغيبة.

منذ عصر الشيخ مرتضى الأنصاري المتوفى سنة ١٢٨١هـ؛ دأب فقهاء الامامية على بحث مسألة الولاية العامة للفقهاء في باب البيع من مؤلفاتهم الفقهية، ومكث الفقهاء عقوداً متوالية يبحثون هذه المسألة من منظور فردي لايعاين متطلبات إدارة الدولة ومؤسساتها، لذلك لانلاحظ فقيها في تلك الفترة حاول أن يقدم صياغة نظرية فقهية محددة المعالم، تكشف عن الأبعاد السياسية والاجتماعية لولاية الفقيه في عصر الغيبة، وظل بحثهم يجول في مدارات الإشكالات والردود، من دون ان يتخطى ذلك ويتسلح برؤية بنّاءة تنبثق عنها رؤية فقهية لصياغة الدولة ونظمها. كما لم يتجذر القول بولاية الفقيه، وانما تمسك الفقهاء بنقد أدلتها، وعدم التسليم بها.

في القرن الثالث عشر الهجري تناول الشيخ مرتضى الأنصاري «مناصب الفقيه» في كتابه «المكاسب» في سياق بحثه لمسألة «أولياء التصرف في مال من لا يستقل بالتصرف في ماله الحاكم». وأوضح ان للفقيه الجامع للشرائط مناصب ثلاثة، هي: الافتاء، والحكومة أي القضاء، وولايته التصرف في الأموال والأنفس، وبعد ان استعرض مجموعة من آيات القرآن والروايات المنقولة عن النبي وأهل البيت، التي يستدل بها في المقام وناقشها، ثم خلص في خاتمة البحث إلى القول: «وبالجملة؛ فإقامة الدليل على وجوب طاعة الفقيه كالامام إلّا ما خرج

(١) النراقي، الشيخ أحمد. عوائد الأيام. قم: مكتبة بصيرتي، ص١٨٥ ـ ٢٠٦.



بالدليل دونه خرط القتاد»[1]. وفي تعليقاته على هذه المسألة من كتاب المكاسب يشدد الشيخ محمد كاظم الخراساني ١٢٥٥ـ ١٣٢٩هـ على أن ثبوت الولاية للفقيه في عصر الغيبة محل اشكال، ويناقش أبرز الأدلة على ثبوت الولاية للفقيه ولايقبل أياً منها، وينتهي إلى ما انتهى إليه الأنصاري في نفي الولاية المطلقة للفقيه[2].

ربما يعود هذا الموقف إلى ترسخ مفهوم في الذهنية الفقهية منذ بداية عصر الغيبة، يبتني على انعدام الدليل على تكليف الفقهاء بالولاية والامارة، يكتب الشريف المرتضى، وهو من أعلام القرن الخامس الهجري: (ليس علينا إقامة الأمراء، إذا كان الإمام مغلوبا، كما لا يجب علينا إقامة الإمام في الأصل... ليس إقامة الإمام واختياره من فروضنا فيلزمنا إقامته، ولا نحن مخاطبون بإقامة الحدود فيلزمنا الذم تبضيعها)[3]. وعلى طول التاريخ لا نلتقي بجهود تهدف إلى اسقاط السلاطين ودولهم، أو تدعو لذلك من الفقهاء، من أجل بناء دولة تجسد روح الشريعة وتطبق أحكام الإسلام، بالرغم من اجماع الفقهاء على غصبية إمارة التغلب.

حتى نهاية القرن التاسع عشر، لا نعثر على أية دعوة أو محاولة لإقامة دولة إسلامية بديلة للملكية القاجارية؛ ففي ٢٨ رجب ١٣٠٨هـ(مارس ١٨٩١) وقع الشاه ناصر الدين امتياز احتكار تجارة التبغ الإيراني لمدة

---

(١) كديور، محسن. سياست نامه خراساني. طهران: انتشارات كوير، ط١، ١٣٨٥ش، ص٦٣.

(٢) المصدر نفسه. ص٦٠ ـ ٦٣.

(٣) الشريف المرتضى، علي بن الحسين. الشافي في الامامة. تحيق: السيد عبد الزهراء الحسيني الخطيب. طهران: ١٤١٠هـ، ج١: ص١١٢.



خمسين عاماً، مع شركة الميجر تالبوت، مقابل ٢٥ ألف جنيه تدفع للشاه، و١٥ الفا للصدر الأعظم أمين السلطان، إضافة إلى رسم سنوي يبلغ ١٥ ألف جنيه، وحصة من أرباح الشركة تصل إلى ٢٥ بالمائة.

اثر تدشين الشركة لعملها في إيران، فرضت هيمنتها على كل ما يتصل بزراعة وتجارة التبوغ، وتعسفت في فرض أسعار متدنية جداً، مما أدى إلى اندلاع انتفاضة قادها بعض العلماء في شيراز واصفهان وطهران، وحدثت مواجهات حادة بين المنتفضين وقوات الشاه؛ فلجأ العلماء للمرجع الميرزا محمد حسن الشيرازي في سامراء واستغاثوا به؛ فأصدر فتواه الشهيرة: (اليوم استعمال التبغ والتنباك بأي نحو كان، في حكم محاربة إمام الزمان صلوات الله وسلامه عليه. حرره الأقل: محمد حسن الحسيني). وقد وزع من الرسالة ١٠٠ ألف نسخة في العاصمة طهران وغيرها، في أوائل جمادي الثانية ١٣٠٨هـ (أوائل ديسمبر ١٨٩١م). وأدت الفتوى إلى انهيار امتياز الشركة البريطانية وانسحابها من إيران[١].

ما أود أن أخلص له، ان المرجعية لم ترفع شعاراً للقضاء على السلطنة القاجارية، ولم تنطلق أية دعوة لاستبعاد الشاه أو استبداله بسواه، بل ان رسائل المرجع محمد حسن الشيرازي إلى ناصر الدين قبل صدور فتواه، التي تضمنت معارضته والعلماء لامتياز شركة التبغ، لم تغفل عبارات الثناء والمجاملة، ولم تشر إلى اعتزامهم خلعه عن العرش. وتوضح الرسائل بأن الميرزا كان يفضل ان يستجيب الشاه ويلغي امتياز الشركة، كيما لا يضطر لاصدار فتواه[٢]. ولم تستثمر هذه الفتوى ويستغل

---

(١) السيف، توفيق. ضد الاستبداد: الفقه السياسي الشيعي في عصر الغيبة. بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٩م، ص٤٦ ـ ٥١.

(٢) فتواي تحريم تنباكو وبيآمدهاي آن. مجلة حوزه: ع٥٠ (خرداد ١٣٧١ش).



الفقهاء آثارها السياسية والاجتماعية في المضي لإقامة حكومة أخرى غير السلطنة القاجارية، مع ان الشاه كان في حالة استسلام وضعف وانهيار شامل لسلطاته.

هكذا اقتصرت الدعوة في مرحلة لاحقة على وضع دستور، وتقييد سلطة الشاه المطلقة، في حركة المشروطة مطلع القرن العشرين، من دون ان تتجاوز ذلك إلى إلغاء السلطنة، وإشادة دولة تتأسس على مرجعية الفقه. وتكشف رسائل وجهها آية الله محمد الطباطبائي أبرز قادة المشروطة في بداياتها، عن ان الدستوريين لا ينشدون القضاء على الدولة، كتب إلى الشاه مظفر الدين: (... يستحيل أن نكون من مريدي السوء للحكومة، ليس من المعقول ان يكون الداعي بالخير ساكتاً عن هذه الأخطار، وساعياً لتدمير الدولة). وجاء في رسالة أخرى له: (... اصلاح جميع المفاسد منحصر بتأسيس المجلس، واتحاد الأمة مع الدولة، ورجال الحكم مع العلماء... الاصلاح آت عما قريب، لكنا نريده على يد ملكنا وزعيمنا، لا على يد الروس والعثمانيين والانجليز...)[1].

من أجل التعرف على تطور فكرة الدولة وتقلباتها في النجف، نتحدث بإيجاز عن مراحل ثلاث تحركت فيها، وهي:

المرحلة الأولى: الدعوة للدستور في مدرسة النجف:

تحول التفكير في المفاهيم يرتبط عضوياً بالسياقات الثقافية،

---

(١) حائري، مهدي. تشيع ومشروطيت. طهران: امير كبير، ١٣٦٣ش، ص١٠٤ ـ ١٠٥. والسيف، توفيق. مصدر سابق، ص٢٦ ـ ٢٧.



والاقتصادية، والسياسية، والسسيولوجية السائدة في كل مجتمع من المجتمعات البشرية، ومدرسة النجف ظلت ومازالت أهم حاضنة للاهوت والفقه الشيعي، وعادة ما كان الشيعة خارج مؤسسة السلطة في دولة الخلافة الأموية والعباسية والسلطنة العثمانية، وطالما تعرض فقهاؤهم للمراقبة والاضطهاد والقمع، خشية ثوراتهم ومعارضتهم للخلفاء والسلاطين، فاضطروا للابتعاد عن التفكير الفقهي بالدولة ونظمها. وانتظم الفقه في الحوزات العلمية في المجال الفردي الشخصي، ولم يتجاوزه إلى مجال الحكومة والسلطة وتنظيمات الدولة.

بموازاة ذلك تبلور موقف لاهوتي فقهي يسلب المشروعية عن أية دولة في عصر غيبة الإمام المهدي وهو الإمام الثاني عشر، ويصفها بـ (بدولة الضلال).

إن عدم فصل فقهاء المذهب الإمامي بين مفهوم الدولة بمعناه السياسي كتنظيم بشري، ومفهومه الكلامي العقائدي كنظام خلافة، دفعهم نحو سلب الشرعية عن كل أشكال الدولة، ووصفهم جميع الحكَّام بكونهم «أئمة جور»، وهو ما صرف جهودهم للتفكير بالدولةكـ «تنظيم» للجماعة المؤمنة، وليس كـ «نظام» يسوس الأتباع ـ ولا أقول المواطنيين ـ إذ طالما كانت الدولة تعني الخراج والقضاء والجهاد، فقد حل الموضوع الأول والثاني بالعودة للفقيه، أما الثالث فسوِّغ في الحالات المصيرية التي يتعرض فيها الإسلام لخطر يخشى منه عليه. وهكذا تراجع التفكير بالدولة وحسمت إشكاليتها لانتفاء الحاجة إليها.

لم تتقلص المسافة بين بعض الفقهاء والسلطان الّا في العصر الصفوي، حينما احتاج السلطان إلى الفقيه ليخلع المشروعية على دولته. لكن مدرسة النجف مكثت بمنأى عن ذلك. وفي العصور التالية ابتعد



نادر شاه عن الفقهاء، لكن مع السلطنة القاجارية حرص بعض ملوكهم على تجسير العلاقة مع المرجعية الدينية، والحصول على دعمها، خاصة في صراعهم المستمر مع الروس، وحاجتهم الماسة إلى تعبئة المجتمع وحثه على القتال، عبر فتاوى الجهاد.

في منتصف القرن التاسع عشر ظهرت الدعوة إلى الدستور للمرة الأولى في الدولة العثمانية، عندما (سعى مدحت باشا، مع جماعة من زملائه المفكرين إلى تحقيق هذه الفكرة، واستطاع ـ في آخر الأمر ـ أن يحمل السلطان عبد الحميد الثاني على إصدار القانون الأساسي، عقب توليه العرش، بعد خلع السلطان عبد العزيز، والسلطان مراد)[1]؛ فصدر الدستور سنة ١٨٧٦م، وتأسس البرلمان الذي عرف بـ (مجلس المبعوثان) غير ان السلطان عبد الحميد لم يسمح له بالاستمرار في دورته الثانية؛ (فأصدر في ١٣ شباط ١٨٧٨م فرمانا بحل المجلس، وإلغاء الدستور. وفي اليوم الثاني أمر بإخراج النواب البارزين من اسطنبول، وإعادتهم إلى ولاياتهم، ومنذ ذلك الحين أخذ عبد الحميد يحكم الدولة على طريقته الاستبدادية، التي اشتهر بها واشتهرت به)[2]. وأقفل مجلس المبعوثان أبوابه لمدة ثلاثين عاما؛ فمنذ تعطيله سنة ١٨٧٨ لم يفتح ثانية الّا في عام ١٩٠٨.

تسرب الوعي الدستوري إلى بعض النخب في ولايات الدولة

---

(١) الحصري، ساطع. الدولة العثمانية والبلاد العربية. بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٦٠م، ص٩٧ ـ ٩٨. والخيون، رشيد. المشروطة والمستبدة. بيروت: معهد الدراسات الاستراتيجية، ٢٠٠٦م، ص١٣٢ ـ ١٣٥.

(٢) الوردي، علي. لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث. بغداد: مطبعة الرشاد، ج٣: ص١٨، والخيون. المصدر السابق. ص١٣٤.



العثمانية، وكانت الحوزة العلمية في النجف تتجاوب مع المنعطفات السياسية الكبرى، ويتفاعل بعض تلامذتها وفقهاؤها مع الاصوات المنادية بالاصلاح السياسي، خاصة بعد وفاة الميرزا محمد حسن الشيرازي في سامراء عام ١٣١٢هـ/ ١٨٩٥م، عندما عاد طلابه إلى النجف ثانية، ذلك ان الحوزة العلمية فيها لم تفتقد مركزيتها بهجرة الميرزا الشيرازي إلى سامراء، وتصدى للمرجعية اثنان من تلامذته بعد غيابه، هما: محمد كاظم المعروف بالآخوند الخراساني (ت١٣٢٩ هـ/ ١٩١١م)، ومحمد كاظم اليزدي (ت١٣٣٧هـ/ ١٩١٩م). وقد ازدهرت الحوزة العلمية في النجف في هذه الفترة بتوافد الطلاب الشيعة لها من إيران والهند وأفغانستان ولبنان وسوريا[١].

كان للمناخات الفكرية في عصر المشروطة ١٩٠٦ ـ ١٩١١ تأثير حاسم على التفكير في مدرسة النجف في قضايا المشروعية السياسية، والدستور، والبرلمان، والاستبداد، وتداول السلطة، والانتخابات، وحدود تدخل الفقيه في الدولة، ونمط الدولة في عصر الغيبة، وحقل الفقه في الدولة، وهل الدولة مقولة وضعية أم دينية؟ وغير ذلك من الاستفهامات الحائرة، والأسئلة القلقة، التي أوقدت التفكير في هذه

(١) تقدر بعض التخمينات عدد طلاب العلوم الدينية قبل الاحتلال الانجليزي للعراق بعشرة آلاف طالباً من مختلف الجنسيات. واذا ما قارنا هذا الرقم بعدد سكان النجف وقتئذ، ومتطلبات العيش المتاحة فيها، والامكانات المادية للمرجعية ونفقاتها على التلامذة، نجد ان هذا الرقم لايخلو من مبالغة، لاسيما لو قارناه بعدد سكان العراق وسكان النجف عندئذ، وكذلك لو قسناه بمجموع الطلاب في شهر ديسمبر ١٩٥٧، البالغ ١٩٥٤، حسبما ورد في دراسة الدكتور فاضل الجمالي، ترجمة: د. جودت القزويني، والمنشورة في مجلة الموسم: ع١٨ (١٩٩٤) بعنوان: «امعة النجف الدينية».



القضايا، وقادته للانخراط في مجال لم يتسع البحث فيه من قبل الحوزة العلمية، بنحو هيمنت تلك الاستفهامات على الفضاء المعرفي في النجف، وتعاطى الفقهاء وتلامذتهم الحديث والنقاش في ذلك.

وطالما طغت الجداليات السياسية والفكرية في إيران على مشاغل الطلاب واهتماماتهم، لوثوق العلاقة بين المرجعية الدينية في النجف والمجتمع الإيراني، والارتباط العضوي للمقلدين الإيرانيين بفقهاء النجف، وتجاوب هؤلاء الفقهاء مع التطورات السياسية والاجتماعية في إيران.

استفاق وعي النخبة الإيرانية في هذه المرحلة على أن غياب القانون وشيوع الاستبداد والملكية المطلقة غير المقيدة بدستور، هو منبع التخلف والانحطاط الذي يرزح في أغلاله المجتمع الإيراني.

وسادت كتابات الإيرانيين في هذه المرحلة مصطلحات: الحكومة القانونية أو الدستورية «حكومت قانوني»، والحرية «حريت»، والنظام البرلماني «نظام برلماني»، «دار الشورى «مشورت خانه»، أو «هاوس كامن». house ommon وانعكست اصداء هذه الكتابات على لسان الوعاظ وخطباء المنابر، ممن يواظبون على تحريض مستمعيهم، وتعبئتهم لمناهضة الاستبداد، عبر المناداة بدولة القانون، ورفع الشعارات المطالبة بالدستور، وتكرارها في كل مناسبة. ويمكننا ملاحظة مدى الاصرار على هذه المسألة والتأكيد عليها، حين نطلع على نموذج لهذه الخطابات الموجهة من على المنبر للجمهور، فمثلاً يدعو جمال الدين الاصفهاني، أحد الخطباء المعروفين في ذلك الزمان، الناس بقوله: (أيها الناس: ليس بوسعنا بناء بلدنا من دون التمسك بالقانون، ومن دون التعرف على القانون، ومن دون حفظ القانون، ومن دون احترام القانون، ومن دون



تنفيذ القانون، القانون ثم القانون. لابد من تعليم القانون للأطفال في الكتاتيب والمدارس منذ الصغر، ويجب تفهيمهم ان ليس هناك معصية في الدين والشريعة أعظم من مخالفة القانون.....)[1].

استوعب الوعي الدستوري الإيراني مجموعة تشريعات وقوانين ولوائح حقوقية فرنسية وعثمانية وعربية، واهتم بنقلها من لغاتها الأصلية إلى الفارسية، كما لاحق الكتابات الجادة في تشريح الاستبداد وتفكيكه، وترجمها وروج لها، مثل كتاب عبد الرحمن الكواكبي «طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد»، بعد مدة وجيزة من صدوره، ومن قبله ترجم مستشار الدولة لائحة حقوق الإنسان من الفرنسية، وترجم ميرزا حسين خان سبهسالار دستور مدحت باشا العثماني إلى الفارسية أيضاً[2].

ساهمت أنشطة ومساعي وكتابات النخبة الفاعلة بإيجاد أرضية واسعة للوعي الدستوري في المجتمع الإيراني، بعد ان جعلت مناهضة الاستبداد وتدوين الدستور من أهم أولوياتها، وكرست مختلف الجهود لإشاعة هذه الثقافة وتعميمها، بنحو لم تعد ثقافة خاصة بالنخبة، وانما امتلكها الوعي الشعبي، وصارت القضية المطلبية الأولى في حياة المواطن الإيراني. ووجد جماعة من الفقهاء ان الظروف الاجتماعية والسياسية ممهدة لإرغام الملكية المستبدة على تحديد سلطاتها وتقييدها في اطار قانون أساسي، يستمد مشروعيته من الشعب، ويخضع بموجبه الملك لإرادة الأمة، ولايختصر كل شيء بشخصه. تتألف هذه الجماعة

---

(١) همايون، د. ناصر تكميل (اعداد). مشروطه خواهي إيرانيان. طهران: مركز بازشناسي إسلام وإيران، ١٣٨٣ ـ ٢٠٠٤، ص١٩ ـ ٢٠. عن: سيد جمال الدين اصفهاني، ش٣٥ (٢٦ ربيع الثاني ١٣٢٦هـ).

(٢) د. جمشيد بهنام. إيرانيان وانديشه تجدد. طهران: فرزان، ١٣٧٥/١٩٩٦، ص٧٧.



من ثلاثة مجتهدين معروفين من طهران، وهم: فضل الله النوري، (١٨٣٥ ـ ١٩٠٩)، الذي قضى فيما بعد مصلوباً، بعد أن تحول إلى موقع مناهض لهذه الحركة، لاعتقاده بأن المشروطة على الضد من الشريعة الإسلامية، ومحمد الطباطبائي، وعبد الله البهبهاني.

اما في الحوزة العلمية في النجف؛ فجرى اصطفاف آخر، اذ انشطر موقف المرجعية؛ فتبنى محمد كاظم الخراساني، وتبعاً له تلميذه محمد حسين النائيني، وغيرهما، موقفاً مؤيداً وداعماً للمشروطة، فيما ذهب محمد كاظم اليزدي إلى تأييد فضل الله النوري، ومن اصطف معه، في مناهضة المشروطة. وتضاربت الآراء والفتاوي في الموقف من المشروطة، ففي الوقت الذي ينص أحد الفقهاء في فتواه، على أن (المشروطة كفر، والمطالب بالمشروطة كافر. ماله مباح، ودمه مهدور)[١]. يكتب الآخوند الخراساني، وعبد الله المازندراني، والميرزا حسين بن الميرزا خليل في فتواهم: (نعلن حكم الله إلى كافة الشعب الإيراني، ان بذل الجهد هذا اليوم لإقرار المشروطة، هو بمثابة الجهاد تحت راية صاحب الزمان، أرواحنا فداه. وأدنى معارضة أو تهاون في ذلك، انما هو كمحاربته وخذلانه. اعاذ الله المسلمين من ذلك، انشاء الله)[٢].

تؤشر لحظة المشروطة إلى منعطف حاد في تحديث النظام السياسي عند المسلمين، وتبلور مرتكزات محورية لمفهوم الدولة المدنية، عبر توظيف شيء من المكتسبات الحديثة في الحريات والحقوق والتداول السلمي للسلطة.

---

(١) زركري نجاد، غلام حسين. رسائل مشروطيت. طهران: كوير، ١٣٧٤ ـ ١٩٩٥، ص١٥.

(٢) المصدر السابق.



وقاد التكفير المتبادل بين الفريقين إلى استثمار جميع مكونات الذاكرة الدينية والقومية للمجتمع الإيراني في تعبئة الجمهور، ومحاولات اجتراح تفسيرات وتبريرات تستند إلى الكتاب والسنة والسيرة والتراث، من أجل تشكيل رؤية واضحة لموقف كل فريق.

ومثلما سادت الدعوة لتقنين عمل السلطة، ونادى بها معظم النخبة قبل المشروطة، إلى أن امتد التثقيف عليها إلى عامة المجتمع، انقسم الناس تبعاً للإنقسام في مواقف الفقهاء حيال المشروطة سنة ١٩٠٦، وباتت قضية المشروطة هاجساً نخبوياً وجماهيرياً شاملاً، انخرطت النخبة المدنية والدينية في الكتابة والخطابة والحديث عنه، اثباتاً أو نفياً. وصدرت الكثير من المنشورات والرسائل والمقالات والكتب والمطبوعات المتنوعة لمعالجة هذه القضية. يمكن القول ان أخطر رسالتين صدرتا خلال هذه الضجة، وعبرتا بوضوح لالبس فيه عن الموقف المندد والرافض، والموقف المؤيد للمشروطة، هما: «تذكرة الجاهل وإرشاد الغافل» المنسوبة لفضل الله النوري، المطبوعة سنة ١٩٠٨ أي قبل اعدامه بسنة، و«تنبيه الأمة وتنزيه الملة» لمحمد حسين النائيني، المطبوعة سنة ١٩٠٩. ويبدو من عنوان الأخير لرسالته، انه يشير إلى عنوان الرسالة الاخرى، وينفي حكمها على دعاة المشروطة ومؤيديها، باعتبارهم «جاهلين.... غافلين». ويصرح كاتب هذه الرسالة في رسالته بنبذ الدعوة للمساواة بين المواطنين، ويستخدم لغة حادة، مشبعة بالاتهام، والأحكام القاسية، في التدوين. فمثلاً يقول (يا عديم الشرف، يا عديم الضمير! صاحب الشريعة منحك شرفاً وامتيازاً، لأنك انتحلت الإسلام، وانت تسلب هذه الميزة عن نفسك، وتقول: يجب ان نكون متساوين، مع المجوس والأرمن واليهود، ألا لعنة الله على من لا يعرف



قدره)[1]. ولم تنتشر بنحو واسع رسالة النوري، ولم يمتد حضورها خارج زمانها، بينما اشتهرت رسالة النائيني «تنبيه الأمة وتنزيه الملة» وتنوعت الإحالات المرجعية عليها، وأصبحت من أهم النصوص المؤسسة في الفكر السياسي الإسلامي الحديث. وكتب عنها وتداولها مجموعة من الباحثين والدارسين بالفارسية والعربية وغيرهما. وربما يعود ذلك إلى الاسلوب الاستدلالي الذي انتهجه النائيني في بيان آرائه، ومناقشة الآراء التي يختلف معها، وابتعاده عن الأحكام المتسرعة والقاسية حيال الآخرين، واستيعابه لثقافة عصره، فيما يتصل بأثر الاستبداد والحكومات الشمولية في انحطاط البلدان، ورؤيته المدنية للدولة، وقيام نظمها وتدبيراتها على ماراكمته الخبرة البشرية، والتفكير خارج المدونة الفقهية في قضايا الدستور، وضرورة وجود برلمان، وانتخابات برلمانية، وبيان مهام البرلمان في صياغة القوانين، والحرية، والمساواة بين المواطنين، والعدل. يتلخص مفهوم المشروطة في تشكيل الحكومة على أساس دستور، ونظام برلماني، وتقييد سلطات الحاكم في اطار القانون. وكان الكاتب العثماني نامق كمال من اوائل من استخدم، تعبيرات الدولة المشروطة «دولت مشروطه» والإدارة المشروطة «اداره مشروطه» في كتاباته في القرن التاسع عشر، وهو يعني بذلك الحكومة الدستورية غير المستبدة. وكانت مثل هذه الحكومة توصف لدى الكتاب العثمانيين في ذلك العصر، بتوصيفات من قبيل: «مقيدة» و«معتدلة» و«محدودة». والقيد بمعنى الشرط، والمحدود هو المؤطر بحدود، أي بشروط. يعتقد عبد

---

(١) النص منقول من ترجمة مشتاق الحلو للرسالة التي يُظن أن مؤلفها النوري، وستصدر ترجمة «تذكرة العاقل وإرشاد الجاهل» مرفقة بترجمة مشتاق الحلو لـ (تنبيه الأمة وتنزيه الملة) عن مركز دراسات فلسفة الدين في بغداد.



الهادي الحائري ان هذه الكلمة وفدت من التركية، وأول من استخدم مصطلح المشروطة باللغة الفارسية، هو ميرزا حسين خان سبهسالار سنة ١٨٦٨ حين كان سفيراً لإيران في الامبراطورية العثمانية، اذ وردت هذه الكلمة في بعض التقاريرالتي أعدها ساعتئذ[١].

مع ان النائيني يعتبر الحكومة وادارة الدولة من مهام الإمام المعصوم بحسب المنطق الكلامي، إلا أنه يرى أن إدارة شؤون المجتمع المسلم، وتحقيق مصالحه، والدفاع عن حقوقه، مما لا مفر منه في زمن الغيبة، فحتى لو كانت هذه الحكومة تعد غاصبة لأمر يختص بالمعصوم، لكن كثير من أغراض وأحكام ومقاصد الشرع يتوقف على وجودها... قال: (وغاية ما يمكن إيجاده ونهاية ما يتصور اطراده كبديل بشري طبيعي عن تلك العصمة العاصمة، ـ حتى مع مغصوبية المقام، هو حل بمثابة المجاز عن تلك الحقيقة وظل لتلك الصورة)، وقد وضع شرطين لشرعية هذه (الحكومة/ السلطة) الإسلامية، هما عبارة عن:

١ ـ صياغة دستور يتضمن (تعريفاً وافياً يحدد طبيعة السلطة، وأغراضها، وواجباتها، وكيفية ممارستها، كما يميز المصالح السياسية التي يجب على الحكومة العمل لإقامتها وحفظها، من المصالح الخاصة التي لا يحق لها التدخل فيها، كما يحدد صلاحيات الحاكم، ويعرف حقوق الشعب وحرياته، والحقوق الخاصة بكل طبقة من طبقاته، بإعتبارها موافقة لمقتضيات الدين). ويسوق النائيني توصيفاً للدستور، يشبهه بالرسالة العملية، وهي

---

(١) حائري، د. عبد الهادي. تشيع ومشروطيت در إيران ونقش إيرانيان مقيم عراق. طهران: امير كبير، ١٣٦٤ ـ ١٩٨٥، ص٢٥٢.



الكتاب الفقهي الإرشادي الذي يؤلفه المرجع في الحوزة العلمية لتأطير وتوجيه السلوك الشخصي والحياتي لاتباعه، ذلك ان الدستور(يعتبر في بابه بمنزلة الرسالة العملية، التي يطرحها الفقيه لمقلديه، فيعرض من خلالها فتاواه الخاصة في أبواب العبادات والمعاملات، بإعتبارها واجبة على المقلد. ان الأساس في حفظ حدود السلطة هو الإلتزام بإحكام الدستور، والحذر من تخطيها، كما هو الشأن في الرسالة العملية بالنسبة للمكلف العادي)، مما يوحي إلى انه يميز بين الدستور والرسالة العملية الفقهية، خلافاً لما نص عليه، بعد نصف قرن من هذا التاريخ، السيد الشهيد محمد باقر الصدر، في الأساس الثامن من الأسس التسعة التي صاغها عام ١٩٥٩ كمؤشرات أساسية لنمط الدولة الذي يبشر به حزب الدعوة الإسلامية، قائلا: (ان اصطلاح «الدستور الإسلامي» حينما يطلق على الشريعة المقدسة هو أوسع من المصطلح المتعارف للدستور، لأنه يشمل كافة أحكام الشريعة الخالدة، حيث تعتبر بمجموعها احكاما دستورية).

٢ ـ إحكام المراقبة والمحاسبة على الحاكم، من خلال جميع أفراد المجتمع المسلم، ومن خلال إيجاد مجلس أو هيئة، (ويعتبر أعضاء هذه الهيئة ممثلين للشعب، وقوته العلمية، والمجمع الرسمي للهيئة هو مجلس الشورى الوطني... يلزم ان يكون أعضاء الهيئات الرقابية، مثل مجلس الشورى، مسؤولين أمام الشعب عن أعمالهم)، وظيفتها الحيلولة دون حصول أي تجاوز أو تفريط من قبل الحاكم في سلطته وواجباته ومنع تحولها إلى ملوكية. هذه الهيئة (المسدِّدة) بحسب تعبيره تحل (محل العصمة، بدرجة ما)



التي افتقدها المعتقد الإمامي بسبب غيبة الإمام المعصوم. هكذا تنخرط مرجعية النجف في رهانات الدستور وترسم الرؤية السياسية للنائيني إطاراً بديلاً للسلطة، يحدد الملكية ويقيد صلاحياتها المطلقة، ولايسمح لها التعسف في السلطة. ومالبثت رسالة النائيني «تنبيه الأمة وتنزيه الملة» التي دونها في النجف، أن تحولت إلى نص محوري في جدل الدين والدولة في إيران الحديثة والمعاصرة[١].

لكن هذا الانتاج الفكري، مكث يناقش مشروعية الدستور نفياً واثباتاً، من دون ان يؤطر الدولة تأطيراً فقهياً. انه تفكير بالدولة من خارج الفقه، وليس تفكيراً بالدولة من داخل الفقه، بمعنى ان الاطلاع على الآراء والمحاججات والمفاهيم المبثوثة في تلك الكتابات تحيل إلى أن الدولة مفهوم بشري عقلائي عرفي أو قل وضعي، شريطة الّا يتنافى مع الشريعة فيما هو منصوص عليه، بمعنى ان المرتكز في الذهنية الفقهية هو التمييز بين القضايا الدينية الشرعية، والقضايا السياسية، وهي من الامور العرفية العقلائية، خارج مجال الفقه وإطاره. حتى ان أبرز نص سياسي ظهر في النجف مطلع القرن العشرين في عصر المشروطة، وهو «تنبيه الأمة وتنزيه الملة» للميرزا محمد حسين النائيني، تخطى المقاربة الفقهية الخاصة، وتوكأ على استدلالات عقلائية وعرفية واجتماعية وسياسية، بل ان الفقهاء الذين أحالوا إليها في كتاباتهم، لايتعاطون معها كنص فقهي، بمن فيهم تلامذته، وممن ألفوا في ولاية الفقيه والفقه السياسي في فترة لاحقة.

---

(١) الرفاعي، عبد الجبار. الميراث الرمزي للنجف عابر للزمان والمكان. مداخلة في اللقاء العلمي الفرنسي العراقي: بيروت:٨/١٢/٢٠٠٩ ـ ١٢/١٢/٢٠٠٩.

ويشير محمد إسماعيل المحلاتي المعاصر للنائيني إلى أن حكم الفقيه لم يكن مطروحاً للنقاش، فلم يسأل أحد عن ذلك، ولم يتحدث فقيه عنه، ما كان مورداً للسؤال هو الاستبداد، ومشروعية تحديد السلطة وتقييدها بدستور يحد منها، ويعطي الشعب حقاً في الرقابة عليها[1].

وينفي الشيخ محمد حسين الغروي الاصفهاني(ت ١٣٦١هـ)، وهو من أبرز الفقهاء والاصوليين والحكماء في الحوزة العلمية في النجف في النصف الأول من القرن العشرين، ان تمنح درجة الاجتهاد والتفقه في الشريعة تأهيلاً خاصاً للقيادة والرئاسة وتنظيم البلاد وإدارتها، ذلك ان (الفقيه بما هو فقيه، أهل النظر في مرحلة الاستنباط، دون الامور المتعلقة بتنظيم البلاد، وحفظ الثغور وتدبير شؤون الدفاع والجهاد، وأمثال ذلك، فلا معنى لإيكال هذه الامور للفقيه بما هو فقيه، وانما فوض أمرها إلى الإمام عليه السلام، لأنه عندنا أعلم الناس بجميع السياسات والأحكام، فلا يقاس بغيره ممن ليس كذلك)[2].

المرحلة الثانية: التفكير بالدولة داخل المدونة الفقهية في مدرسة النجف:

في النصف الثاني من القرن العشرين، مع الشيخ محمد الخالصي والشيخ محمد مهدي شمس الدين والسيد الشهيد محمد باقر الصدر، ينتقل التفكير بالدولة إلى المدونة الفقهية، ولا يقتصر التبرير الفقهي على مشروعية تدوين الدستور، وانما يتمدد ويتسع، بنحو لا تكتسب معه

---

(١) المحلاتي، محمد اسماعيل. اللئالي المربوطة في وجوب المشروطة. في: زركرى نجاد. رسائل مشروطيت، ص٥٢٥.

(٢) الاصفهاني، محمد حسين. حاشية المكاسب. ج ١: ص ٢١٥.



الدولة مشروعيتها الّا إذا أصبحت دولة إسلامية بشكلها ومضمونها، بمعنى ان نظام الحكم والإدارة فيها ينبغي ان يكون منبثقاً من الميراث الفقهي، وهكذا يكون نمط النظام الإقتصادي، وتداول الثروة، والنظام المصرفي، والنقدي، والتربوي، وكافة ما يتصل ببناء الدولة وترسيخها، من نظم وتشريعات وقوانين، ومؤسسات ومجالات متنوعة، ينبغي ان تستلهم الاحكام الشرعية التي تغتني بها المصنفات الفقهية، ويستنبط ما يستجد منها في إطار الاصول والأدلة والمدارك المقررة في الإستدلال الفقهي. فظهرت طائفة من الكتابات تعالج هذه القضايا، وتتحدث عناوينها عن: نظام الحكم والإدارة في الإسلام، وإقتصادنا، ونظام العمل وحقوق العامل في الإسلام، والنظام المالي وتداول الثروة في الإسلام، والبنك اللاربوي في الإسلام،... الخ.

ومما مهد الأرضية لهذا التفكير، طغيان المقولات والشعارات اليسارية الداعية للاقلاع عن الماضي، وتجاوز الموروث، واعادة النظر في الهوية السكونية الثابتة، والحرص على تخطي الثقافة الدينية، والانفتاح على العصر، واستعارة الحداثة ومعطياتها كما هي، من دون الاهتمام بالحساسيات الاعتقادية والاخلاقية والقيمية والعاطفية والنفسية الراسخة في المجتمع.

في مقاومة ذلك تفجر مخزون عميق لرموز الهوية ومكوناتها، وسعى بعض فقهاء مدرسة النجف للإحتماء بالموروث، واستدعاء الذاكرة، والحرص على اكتشاف صيغة بديلة لتنظيم الدولة وتسيير الحياة وادارة المجتمع، تستلهم الثروة الفقهية الواسعة والمتنوعة، وتسعى لإعادة بناء مكوناتها، وإغناءها برؤى تواكب العصر وتستجيب لرهاناته.

مضافاً إلى تشبع الفضاء الإسلامي في الخمسينيات من القرن



العشرين بمفاهيم وآراء وشعارات الإخوان المسلمين، والجماعة الإسلامية في باكستان، وحزب التحرير، وشيوع أدبيات هذه الحركات، وتداول مؤلفات أبي الأعلى المودودي، وسيد قطب، وتقي الدين النبهاني، المشبعة بأفكار ورؤى تتمحور حول (الحاكمية الإلهية، والدولة الإسلامية، والحكومة الإسلامية، والنظم الإسلامية،...) وتحكم على المجتمعات المعاصرة بالجاهلية، بما فيها المجتمعات الإسلامية، وتحاول ان تستعين بكل ما يعزز أفكارها وشعاراتها من أحكام مبثوثة في مصنفات الفقهاء، وتشدد على أن الدولة الإسلامية فريضة شرعية، وضرورة مجتمعية، وهي الخيار والحل الوحيد المتاح للمسلمين للخروج من نفق التخلف، وان كافة الحلول المستوردة تجني على امتنا، ومن أجل أسلمة المجتمع لا سبيل لنا سوى أسلمة الدولة، ونظمها السياسية والادارية والاقتصادية والمالية والمصرفية والتربوية وغير ذلك.

كان الشيخ محمد الخالصي من أوائل الفقهاء الذين كتبوا عن (الحكومة في الإسلام) في مؤلف له يحمل هذا العنوان، وحاول صياغة تكييف فقهي لنمط حكومة تكون الأولوية فيها للفقيه، حسب تعبيره، في كتابه: (الإسلام سبيل السعادة والسلام) (الذي فرغ من تأليفه عام ١٣٧٢ هـ، كما ورد في نهاية الكتاب)، فذكر في الباب الحادي عشر، الذي عقده تحت عنوان (في الولاية والقضاء) في القسم الأول من هذا الباب، والذي خصصه للولاية، وتحديداً في الفصل الثاني منه (الولي في زمن الغيبة)، إلى أولوية الفقيه (ولم يقل ولاية الفقيه) في إدارة شؤون الحكم، فإن تعذر له ذلك قام به غيره من عدول المؤمنين .حيث كتب: (وإنما صار الأعلم بأحكام الإسلام أولى بالحكم، لأن أحكامه هي الصالحة لإدارة البشر لا غير، وما سواها حيفٌ وجورٌ وشقاءٌ على



البشرية، وقد أثبتت الأحكام الوضعية في هذا الزمان عجزها عن الإدارة وإقامة العدل وإفشاء المعروف، ولا يَصلح الناس ولا يربحون ما لم يطبقوا أحكام الإسلام... إذا لم يتمكن المجتهد «الجامع للشرائط» من الحكم العام، والقيام بأمر الأمة، صارت الولاية من الأمور الحسبية التي تجب على عدول المؤمنين، فإن لم يكونوا فعلى كل من قام بها، وإن كان فاسقاً ويجب تأييده وتحرم مخالفته، فيما لم يستلزم ظلماً أو خياناً أو إذعاناً لسلطان ملحد أو مشرك؛ لان حفظ النظام العام الذي هو من أهم الامور الحسبية متوقف على الولاية العامة)[١]. وهنا يستخدم الخالصي مصطلح الأحكام الوضعية في مقابل الأحكام الشرعية التي يشتمل عليها الفقه، فكل تشريع أو قانون أو حكم غير فقهي عاجز عن إدارة المجتمع وتنظيم الحياة، وهو منحى في التفكير بالدولة يرفض كما يبدو أية مقاربة لمفهوم الدولة ونظمها ومؤسساتها خارج المدونة الفقهية. وفي أدبيات الإسلاميين يحيل مصطلح (التشريع الوضعي) إلى التشريعات والقوانين والنظم التي وضعها الإنسان، بتوظيف عقله وجميع ما راكمته الخبرة البشرية، فيما يحيل مصطلح (التشريع الإلهي) إلى ما هو مستقى من الفقه فقط.

في سنة ١٩٥٤كتب الشيخ محمد مهدي شمس الدين (نظام الحكم والادارة في الإسلام)، وصدر في بيروت ١٩٥٥، يتمحور الكتاب حول التدليل على أن الإسلام دين ودولة، وان الحكومة جزء من التشريع الإسلامي، وهي انما تتحقق بالنص وليس بإنتخاب أو اختيار البشر، فيقول: (نحن في الإسلام نملك نظاماً للحكم والادارة هو نظام محكم في ظل سلطة دينية وزمنية معا). وفي هذا الكتاب يصرح بنفي المشروعية

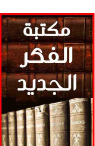
(١) الخالصي، محمد. الإسلام سبيل السعادة والسلام. ص٢٤٦ ـ ٢٤٧.



عن الديمقراطية، في سياق رفضه لما أسماه بعض الكتاب بـ (الديمقراطية الإسلامية)، فيكتب: (... فلا مشروعية للاسلوب الديمقراطي في اختيار الحاكم وشرعيته)، كذلك لايعترف بالتعددية السياسية، ويهجو مهمة الأحزاب السياسية، ويرى انها تمزق المجتمع وتقوده إلى التشتت والفرقة، ويعتبر ذلك مرفوض دينياً وإسلاميا، فالأحزاب (توغر الصدور، وتحول دون ان تكون الأمة على معنى واحد، فالمطلوب الإعتصام بحبل الله، لا التفرق).

واستمر موقف شمس الدين هذا في المناداة بحكومة إسلامية، وتطبيق الشريعة، ومناهضة التعددية السياسية، ربما لثلاثة عقود، كما سنشير لاحقاً. وحاولنا إستكشاف مدى توظيفه للمصطلح الفقهي السياسي في مؤلفه ألأول «نظام الحكم والإدارة في الإسلام»، من خلال إستقراء الكتاب في طبعته الثانية، الصادرة عن المؤسسة الدولية للدراسات والنشر والمؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، في بيروت، سنة١٤١١هـ/ ١٩٩١م. فعثرنا في هذه الطبعة على مقدمتين للكتاب، الثانية منهما كتبت عام ١٩٩٠، تبدأ من الصفحة (١١) وتنتهي في الصفحة (١٥). كما أن الكتاب أضيف إليه بحثان: الأول جديد، والثاني كتب في عام ١٩٥٤، ولكن لم ينشر مع الكتاب في طبعته الأولى. أما البحث الأول (كُتب عام ١٩٩٠)، فيقع ما بين الصفحتين (٣١٩ ـ ٤٢٠). وإنما أشير إلى هذه الملاحظة من أجل الدقة في تأرَّخة ظهور هذه الاصطلاحات. ثم إن ما يرد بعد أرقام الصفحات بين قوسين إنما يشير إلى عدد المرات التي تكرر فيها هذا الاصطلاح داخل تلك الصفحة.

دولة إسلامية: ص ٤٦ ـ ١٣٥(٣) ـ ٢٢٩(٢) ـ ٢٣١ ـ ٢٣٥(٢) ـ ٢٣٦ ـ ٢٤٠ ـ ٢٤١ ـ ٢٤٤ ـ ٢٥٢(٢) ـ ٢٦٣ ـ ٢٨١ ـ ٣٩٠ ـ ٣٩١(٣)



ـ ٣٩٢(٣) ـ ٣٩٣(٢) ـ ٣٩٥ ـ ٣٩٦(٣) ـ ٣٩٧ ـ ٤٠٧(٢) ـ ٤٠٨(٢) ـ ٤١١(٤) ـ ٤١٢(٣) ـ ٤١٣(٣) ـ ٤١٤(٢) ـ ٤١٥(٢) ـ ٤١٦ ـ ٤١٧ ـ ٤١٨ ـ ٤١٩ ـ ٤٢٥(٢) ـ ٤٥٠ ـ ٤٥١(٢) ـ ٤٥٥ ـ ٤٦٧(٢) ـ ٤٦٩ ـ ٤٧٠ ـ ٤٧١ ـ ٤٧٥ ـ ٤٧٧ ـ ٤٧٨ ـ ٤٧٩ ـ ٤٨٠ ـ ٤٨٦ ـ ٤٨٨ ـ ٤٩٠(٢) ـ ٤٩٢(٣) ـ ٤٩٣(٣) ـ ٤٩٤ ـ ٤٩٥ ـ ٤٩٩ ـ ٥٠٢(٣) ـ ٥٠٣(٣) ـ ٥٠٤(٢) ـ ٥١١ ـ ٥٢٨ ـ ٥٣٦ ـ ٥٣٩(٦) ـ ٥٤٢ ـ ٥٤٤(٢) ـ ٥٤٥(٣) ـ ٥٥٥(٢) ـ ٥٦٧ ـ ٥٧٧ ـ ٥٨٤.

حكومة إسلامية: ص ٣٥(٢) ـ ٣٧ ـ ٤٠(٣) ـ ٤١ ـ ٤٢(٢) ـ ١٣٨ ـ ٢١٧ ـ ٢٢٧ ـ ٢٤٩ ـ ٢٥٢ ـ ٢٦١ ـ ٢٦٣(٣) ـ ٢٦٤(٢) ـ ٢٨٠ ـ ٢٨٥ ـ ٣٠٥ ـ ٣٠٧ ـ ٣٩١ ـ ٣٩٣ ـ ٤٠٧ ـ ٤١١ ـ ٤١٧ ـ ٤١٨ ـ ٤٤٧(٢) ـ ٤٥١ ـ ٤٥٥ ـ ٤٦٠ ـ ٤٦٨ ـ ٤٧٧ ـ ٤٨٠ ـ ٤٩٢ ـ ٤٩٩(٢) ـ ٥٠١(٣) ـ ٥٠٥ ـ ٥١١ ـ ٥٤٧.

حكم إسلامي: ص ٤١ ـ ٤٧ ـ ٥٠(٢) ـ ٥١ ـ ٧٦ ـ ٣٩٠ ـ ٣٩١ ـ ٤٠٢ ـ ٤٠٧ ـ ٤٠٨.

حكومة إلهية: ص ٢٦٣(٢) ـ ٢٨١.

دولة إلهية: ص ٢٠٤ ـ ٢٨٠.

حكومة نبوية: ص ٣٥ ـ ٣٠٥.

سلطة دينية: ص ٤٠(٢) ـ ٤٥٥.

دولة سلطانية: ص ٤٠٢.

حكومة دينية: ص ٤١.

يؤشر الحضور المكثف للغة الفقه السياسي وشيوع استخدام



مصطلحاته إلى تشبع المجال التداولي في النجف بالمفاهيم السياسية، وتغلغل فكرة الدولة في فضاء التفكير الفقهي وقتئذ، لدى شمس الدين وزملائه، في حلقات الدرس الشرعي في الحوزة العلمية في النجف. وبوسع الدارسين استخلاص عدة معطيات تضئ لنا منطق التفكير السائد في النجف، لو سعوا للحفر والتنقيب في نشأة وتطور استخدام المفردات السياسية في المدونة الفقهية النجفية.

في عام ١٩٥٩ كتب السيد الشهيد محمد باقر الصدر نصاً محدود التداول، أتاحه لأعضاء حزب الدعوة الإسلامية، بمثابة أصول ومصادر إلهام للدستور الإسلامي، يتضمن تسعة أسس، يتحدث في الأول منها عن المعنى اللغوي والإصطلاحي لـ (الإسلام)، والثاني عن أقسام (المسلم)، والثالث عن مفهوم (الوطن الإسلامي)، والرابع عن أنواع (الدولة الإسلامية)، والخامس عن ماهيتها وحقيقتها، وكون (الدولة الإسلامية دولة فكرية)، والسادس عن (شكل الحكم في الإسلام)، والسابع حول (تطبيق الشكل الشوري للحكم في ظروف الأمة الحاضرة)، والثامن حول (الفرق بين أحكام الشريعة والتعاليم)، والتاسع هو توضيح ان (مهمة بيان أحكام الشريعة وتعيين القضاة ليستا من مهام الحكم). وهذا النص بالرغم من أنه لا يتجاوز خمسة عشر صفحة، غير انه وثيقة بالغة الأهمية، لتعبيره الصريح عن البناء العضوي لمفاهيم الدولة الإسلامية، والتشديد على الصلة العضوية بين هذه المفاهيم والكتاب والسنة والموروث الفقهي، ولعلها أول محاولة مكثفة للبحث عن مناشئ دينية لمشروع الدولة ومؤسساتها، وتوطينها في الفقه الجعفري، ولا يتطلب التدليل على ذلك سوى مراجعة تلك الأسس، وملاحظة الحضور الدلالي الغزير لمصطلحات (الدولة الإسلامية،



الحكومة الإسلامية، الوطن الإسلامي)، فقد تكررت ١٢ مرة في صفحة واحدة، ضمت الأساس الثالث[١].

واهتم الصدر بصياغة رؤية نظرية فقهية، حيال الإقتصاد في الجزء الثاني من كتابه الذائع الصيت (إقتصادنا) الصادر سنتي ١٩٥٩ ـ ١٩٦٠ في النجف، كما حاول ان يبلور موقفاً فقهياً نظرياً تجاه المعاملات المالية والنظام المصرفي وايداع النقود وتداولها، في كتابه (البنك اللاربوي في الإسلام) الصادر مطلع السبعينيات من القرن الماضي، مضافاً إلى اهتمامه بالنظرية السياسية في الإسلام، والأطر الدستورية الفقهية للدولة الإسلامية، في سلسلة تتكون من ستة كتيبات، صدرت عام ١٩٧٩ مقارنة لإنتصار الثورة الإسلامية في إيران، عالج فيها المرتكزات الفقهية لدستور الدولة الإسلامية، وتناول من منظور قرآني فقهي شكل الحكومة الإسلامية، في (لمحة فقهية تمهيدية عن دستور الجمهورية الإسلامية، وخلافة الإنسان وشهادة الأنبياء). هنا عالج المشروعية السياسية، باستدعاء نظريته الأولى في (الأسس)، التي تستند إلى الشورى، ونظريته اللاحقة، التي أشار إليها في سنة ١٩٧٤ ـ ١٩٧٥ في تعليقته على كتاب (منهاج الصالحين) قسم العبادات، ذيل المسألة ٢٥، وفي رسالته العملية (الفتاوى الواضحة)، التي تقول بولاية الفقيه التعيينية. فقد عمل على تركيب واعادة تكوين نظريتيه المشار اليهما، فجمع بين مبدأ الخلافة الإلهية للإنسان، ومبدأ إشراف مراجع الفقهاء الصالحين في نصه اللاحق (خلافة الإنسان وشهادة الأنبياء).

بقي الصدر وفياً لمنهجه في التفكير بمشروع الدولة، وأنظمتها، ومجالات عملها، وحقولها، ومهامها ووظائفها، في فضاء الفقه

---

(١) الملاط، شبلي. مصدر سابق. ص٣٣ ـ ٤٨.

ومداراته، ورأى الدولة باعتبارها (ظاهرة نبوية) حسب تعبيره[1]، من دون أن يبرهن على ذلك من مسيرة النبوات، أو وقائع الحضارات والدول القديمة. إن فكرة كون الدولة «ظاهرة نبوية» لا تؤكدها الوثائق التاريخية، إذ هي تجمع على أن نشوء الدولة سببه تعقيد الحياة الاجتماعية، وصراعات القوة والنفوذ بين البشر، وحاجاتهم إلى أسلوب للتنظيم والإدارة، ولا علاقة لذلك بالأنبياء. وبعبارة أخرى: أن البشر لم يتعرفوا على الدولة من خلال الأنبياء، كما هو الحال مثلاً مع مفهوم التوحيد، وإنما ظهر الأنبياء في داخل الدولة وضمنها. وسياق الآيات القرآنية واضح بشأن هذه القضية؛ إذ طالما أعلن الأنبياء دعواتهم داخل التجمعات الحضرية، بعد أن عرفت الدولة وعاشت في ظل الأنظمة السياسية.

كما حرص الصدر على إستجلاء المدلول الإجتماعي للنصوص، وإضاءة الطريق نحو فهم مقاصدي، لا يكف عن التفتيش عن روح الشريعة وأهدافها وقيمها العليا، كذلك سعى للإرتقاء بالبحث الفقهي إلى فقه النظرية، وحاول ان يستبطن الحالة النفسية للفقيه، ويكشف عن أثر القبليات والخلفيات والمسبقات في الإستنباط الفقهي[2].

المرحلة الثالثة: التفكير بالدولة من جديد خارج المدونة الفقهية في مدرسة النجف:

كان الشيخ محمد جواد مغنية، أحد الفقهاء الذين تخرجوا في

---

(١) كتب يقول: (نؤمن بأنّ الدولة ظاهرة نبوية، وهي تصعيد للعمل النبوي، بدأت في مرحلة معيّنة من حياة البشرية). انظر: الإسلام يقود الحياة، مركز الأبحاث والدراسات التخصّصية للشهيد الصدر ـ قم، ط١، ١٤٢١هـ، ص ٢٥.

(٢) الملاط، شبلي. تجديد الفقه الإسلامي: محمد باقر الصدر بين النجف وشيعة العالم. بيروت: دار النهار للنشر، ١٩٩٨م، ص٤٥.



النجف، وعرفوا بغزارة الإنتاج الفكري، قد أصدر أيام الثورة الإسلامية في إيران عام ١٩٧٩ كتاباً عرض فيه تصوراته الفقهية بشأن الدولة الإسلامية، أوضح فيه: ان مهمات الدولة لا تنحصر في الأحكام الدينية، ولا نص في كثير من القوانين الإجتماعية، مما يدل على تفويضها للعرف والعقلاء. وفي هذا المجال يمكن الإستفادة من التجارب الإنسانية، ما دامت لا تحلل حراماً، ولا تحرم حلالاً. ورأى مغنية ان ينتخب رئيس الدولة الإسلامية بواسطة الشعب، ما دامت المصلحة العامة في إنتخاب كهذا، وانه لا عصيان فيه لأوامر الله ونواهيه. ان الإسلام يؤيد حرية الناس، ونحن لا نعرف طريقاً سوى الرجوع إلى آراء الناس[١].

ومنذ منتصف الثمانينيات من القرن الماضي صدرت آراء شفاهية وتصريحات للشيخ محمد مهدي شمس الدين تؤشر إلى انه أضحى يفكر بدولة خارج المدونة الفقهية، لكن تجلى بوضوح التحول لديه والإقلاع عن موقفه السابق في كتابه (نظام الحكم والإدارة في الإسلام) بعد صدور الطبعة الثانية الموسعة المنقحة من هذا الكتاب عام ١٩٩٠، اذ استبعد ما لا ينسجم مع تفكيره الجديد، وعززه بمباحث كشف فيها عن موقف آخر، يختلف مع رؤيته السابقة، وأشار بوضوح إلى عدم توفر دليل في الإسلام يحدد شكل نظام الحكم، فصرح: (.. ليس في جميع ما استدل به الشيعة ما يتضمن تحديداً لنظام الحكم بعد النبي محمد (ص) وانما تُعيّن النصوص «الامام/الخليفة» بعد النبي)[٢].

في العقدين الأخيرين لمدرسة النجف تمثل كتابات شمس الدين

---

(١) مغنية، محمد جواد. الخميني والدولة الإسلامية. بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٧٩، ص٦٥ ـ ٦٨.

(٢) شمس الدين. محمد مهدي. نظام الحكم والادارة في الإسلام. بيروت: ط٢، ص٢٠٨ ـ ٢٠٩.



في الفكر السياسي رؤية إجتهادية مواكبة للحياة، ومتطلبات الإجتماع السياسي الإسلامي الشديدة التعقيد والتنوع، وتخلص رؤيته إلى ابتكار مفهوم سياسي يحاكي الديمقراطية، وينسج على نموذجها في الحكم، فيستوعب ما يتصل بالإردة الشعبية والإنتخابات والتداول السلمي للسلطة، وما ينطوي عليه النظام الديمقراطي من حقوق وحريات، ويسمي شمس الدين ذلك ب «ولاية الأمة على نفسها». ولكي لا يبتعد عن مناخات التفكير الإسلامي، يستعير مفهوم الشورى، ويحاول مطابقته مع ولاية الأمة على نفسها، كما يحيل ما فهمه إلى مرجعياته في الكتاب والسنة، ويحصر مصدر مشروعية السلطة بالمجتمع، فالمشروعية شعبية لايخلعها شخص على السلطة سوى إرادة الناخبين، مهما كانت مكانته الدينية ورتبته الفقهية ومقامه العلمي. يكتب لبيان رأيه: (أما نظرية الشورى في رأينا الفقهي «مبدأ ولاية الامة على نفسها»، فلا دور فيها للفقيه، «بمعنى انه يحكم، وانه مصدراً للشرعية». ودور الفقيه فيها هو دور المستشار والمفتي. إنه يتمتع بموقع تشريعي، وليس مصدر الشرعية. ومصدر الشرعية بالنسبة للسلطة، وبالنسبة إلى شرعية القوانين في دائرة التنظيم هو للامة، التي تمارس السلطة والتشريع خارج الحقل الذي تحكمه أحكام الشريعة، بواسطة وكلائها وممثليها، واما في الحقل الذي تشغله أحكام الشريعة، والذي يحتاج إلى تشريع فقهي إسلامي، فهذا الأمر هو من شأن مجامع الفقهاء، فالفقهاء في نظريتنا لهم دور تشريعي وتقنيني، وليس لهم دور سلطوي، وليسوا مصدراً للشرعية... إن نظريتنا الفقهية السياسية تقوم على نظرية «ولاية الامة على نفسها»)[1].

---

(١) شمس الدين. محمد مهدي. الإجتماع السياسي الإسلامي. بيروت: ١٩٩٩، ص٣٥١.



تسمية الشيخ شمس الدين لنظريته ب «ولاية الأمة على نفسها»، لا تخلو من إلتباس وتداخل بين سياقين لا يتكلمان اللغة نفسها، لأن مفهوم «الولاية» يحيل إلى علم الكلام والفقه الإسلامي، بينما يحيل كون «الأمة» هي مصدر الشرعية إلى «الديمقراطية». ومفهوم «الولاية» يفهم العالم عبر شبكة مفهومية تنتمي إلى الموروث، ومفهوم «الديمقراطية» يفهم العالم عبر شبكة مفهومية تنتمي إلى الفكر السياسي الحديث. وعادة ما ينتهي الخلط بين مفاهيم مشتقة من سياقات مختلفة إلى ولادة هجينة، أو «تهجين المفاهيم». وهذه واحدة من أهم إشكاليات الفكر الإسلامي الحديث، إذ أن الكثير من محاولاته التجديدية تعاني من أزمة تجاهل السياقات الفكرية والسياسية والاقتصادية التي ولدت فيها المفاهيم الغربية، التي يتم استعارتها ودمجها في المنظومة الفكرية الإسلامية، وهو ما يولِّد بدوره مجموعة من المفاهيم الملتبسة التي يصعب ـ إن لم يكن يستحيل ـ أن تسهم بنحو مثمر في تطوير الفكر الإسلامي، ويمكن إدراج مفهوم ولاية «الإمة على نفسها» ضمن هذه الحالة، فإنّ مفهوم الأمة في سياقه السياسي الغربي مختلف كلياً عن سياقه الإسلامي، إذ بينما يشير الأول إلى فكرة القومية ومبدأ المواطنة والجغرافية السياسية. يقتصر الثاني على معنى الجماعة العقائدية فقط. وهذا ما يجعله أجنبياً عن الأول. ولقد سبق أن وقع الشيخ شمس الدين بمفارقة من هذا القبيل حين تحدث عن مفهوم «الطبقة» في شرحه لعهد الإمام علي (ع) لواليه على مصر مالك بن الحارث الأشتر النخعي، وما أوقعه في ذلك هو الإشتراك اللفظي بين المصطلح الحديث والكلمة القديمة «طبقات» الواردة في العهد المشار إليه ـ وهذا له نظائر عديدة، كما هو الحال في مصطلح «الجدل» في كتابات بعض الإسلاميين، عندما يجعلونه مرادفاً لـ «الديالكتيك» ـ متجاهلاً الشيخ ان مفهوم الطبقة في الفكر الماركسي إنما هو وليد التطور



في وسائل الانتاج، والصراع الناشب عن ذلك حول «فاضل القيمة». وهذا ما لا علاقة له إطلاقاً بمفهوم الطبقة، كما في «العهد» المذكور الذي لا يعدو معناه اللغوي فيه «شريحة من الناس تتناسب منزلتها الاجتماعية بحسب طبيعة شغلها».

تجلت بمرور الأيام مفاهيم شمس الدين، وأضحى يتحدث بصرحة عن الديمقراطية، بإعتبارها الخيار الوحيد للمجتمعات الإسلامية، ولم يعد هناك ما هو ديني أو مقدس في الدولة، بمعنى انه يقدم تفسيراً مغايراً لمفهوم الدولة، لا يرتبط بالسماء، وبالتالي تنتقل مشروعية السلطة في نظره، من السماء إلى الأرض، فهو يعتقد (في الإسلام مشروع الدولة كله مشروع غير مقدس، ليس لأنه مشروع مرفوض، ولكنه مشروع ناشئ من طبيعة الوظائف التي تقوم بها الدولة، وهي ليست مقدسة في ذاتها في الفكر وفي الفقه الإسلاميين. وانما المطلق والمقدس والأساس من وضع له الشرع والشريعة، أي الأمة والدولة بالشأن التنظيمي العام للمجتمع. الأمة هي مقدس بالمعنى الذي ذكرناه، والدولة هي مؤسسة ذات وظيفة من مؤسسات الأمة)[1]. هنا عمل شمس الدين على ترحيل مفهوم الدولة من حقل الفقه، واخرجها مما هو ديني، وخلع عليها تفسيراً يحيلها إلى مكوناتها البشرية، ووظائفها الدنيوية الغير مقدسة، وهنا يسير عكس ما بدأ به في الخمسينيات، عندما ساهم بتوطين مشروع الدولة داخل الفقه. وتصاعدت مواقفه بالتدريج بمرور الأيام، وذهبت آراؤه إلى مديات لاترتبط بالتفكير داخل المدونة الفقهية بالدولة، عندما أفضى موقفه إلى إمكانية تولي المواطن غير المسلم من مواطني المجتمع

(١) شمس الدين، محمد مهدي. الامة والدولة والحركة الإسلامية. بيروت: ١٩٩٤م، ص٢٢.



الإسلامي السلطة، ومناصب الدولة السياسية والإدارية[١].

وبعد الإحتلال الأمريكي للعراق، وسقوط نظام صدام حسين، عاد للنجف من جديد ألقها، وأصبحت محجة للسياسيين، وحرص رجال الحكم على التواصل مع المرجع السيد علي السيستاني، وحسم آرائهم في القضايا البالغة الأهمية، بالإعتماد على ما يقوله هو أو يحرره مكتبه، مثل تدوين الدستور، فقد قررت سلطات الإحتلال تشكيل مجلس لصياغة الدستور، وتعيين أعضاء هذا المجلس، بالتشاور مع الجهات السياسية في العراق، ثم طرح الدستور بعد صياغته لإستفتاء شعبي، لكن السسيتاني رفض ذلك، وشدد على (ان تلك السلطات لا تتمتع بأية صلاحية في تعيين أعضاء مجلس كتابة الدستور... فالمشروع المذكور غير مقبول من أساسه، ولابد أولاً من إجراء إنتخابات عامة، لكي يختار كل عراقي مؤهل للإنتخاب من يمثله في مجلس تأسيسي لكتابة الدستور، ثم يجري التصويت العام على الدستور، الذي يقره هذا المجلس...)[٢].

ويكشف السيد السيستاني عن ان مرتكزات وأسس ومنطلقات النظام السياسي الجديد للعراق تقوم على (ميدأ الشورى والتعددية والتداول السلمي للسلطة، في جنب مبدأ العدالة والمساواة بين أبناء البلد في الحقوق والواجبات، وحيث أن أغلبية الشعب العراقي من المسلمين فمن المؤكد أنهم سيختارون نظاماً يحترم ثوابت الشريعة الإسلامية، مع حماية حقوق الأقليات الدينية)[٣]. وتكرر في نصوص

---

(١) شمس الدين، محمد مهدي. مجلة المنهاج (بيروت) س٥: ع١٨ (صيف ٢٠٠١)، ص٧٩.

(٢) الخفاف، حامد. النصوص الصادرة عن سماحة السيد السيستاني في المسألة العراقية. بيروت: دار المؤرخ العربي، ٢٠٠٧، ص٢٢٢.

(٣) الخفاف، حامد. المصدر السابق، ص٩٨.



متعددة تشديده على ضرورة الإنتخابات، ورفضه لأية محاولة تسعى لبناء صيغة لنظام الحكم بعيداً عن إرادة واختيار الشعب العراقي، وعبر عن ذلك بوضوح قائلاً: (شكل العراق الجديد يحدده الشعب العراقي، بجميع قومياته ومذاهبه، وآلية ذلك هي الإنتخابات الحرة المباشرة)[1].

وبعد مراجعة شاملة للفتاوى والبيانات والمقابلات المدونة الصادرة عن مكتب السيستاني، فيما يرتبط بالشأن العراقي الراهن، لاحظت ان مشروعية السلطة في نظره تستند إلى الشعب، وما يقرره من رأي عبر صناديق الإقتراع، أي أن المشروعية حسبما يرى شعبية. وانه لا يفكر بحكومة دينية، ويتحدث بوضوح لا لبس فيه عن ذلك قائلاً: (وأما تشكيل حكومة دينية على أساس فكرة ولاية الفقيه المطلقة فليس وارداً مطلقا)[2]. وفي معرض بيانه لمهمة رجال الدين في هذا العصر، يذهب إلى انه (لا يصح ان يزج برجال الدين في الجوانب الإدارية والتنفيذية، بل ينبغي ان يقتصر دورهم على التوجيه والإرشاد والإشراف على اللجان التي تتشكل لإدارة أمور المدينة وتوفير الأمن والخدمات العامة للأهالي)[3]. ومن اللافت للنظر هنا ان السيد السيستاني يستعمل مصطلح «حكومة دينية»، ويردفه بمصطلح «رجال الدين»، وكلا المصطلحين يختفيان من أدبيات الإسلام السياسي، فبدلا من الأول يستخدم لديهم تعبير «حكومة إسلامية»، مثلما يتداولون «دولة إسلامية» ولا يذكرون «دولة دينية». وهكذا يستعملون في كتاباتهم ويشيرون في أحاديثهم إلى «علماء دين»، وليس «رجال دين».

---

(١) الخفاف، حامد. المصدر السابق، ص١٩٢. وص ١٠، ١٨، ٢٦، ٥٣، ٧٢، ٩٦، ٨٥، ١٢٧، ١٤٤، ٢٠١.

(٢) الخفاف، حامد. المصدر السابق، ص٢٢٩ ـ ٢٣٠.

(٣) الخفاف، حامد. المصدر السابق، ص٣٠٧ ـ ٣١٠.



منذ ثلاثة عقود بدأ التفكير بالدولة في مدرسة النجف يغادر المدونة الفقهية بالتدريج، حتى اني لم أعثر في العقد الأخير على أية كتابات جادة، دوّنها المراجع والفقهاء في الحوزة العلمية في النجف، ترسم إطاراً مشتقاً من الفقه للسلطة والحكم والدولة ومؤسساتها، يتواصل مع الرؤية الفقهية النظرية للشهيد محمد باقر الصدر، ومحاولاته الأثيرة، التي بدأت ب «إقتصادنا»، واستمرت حتى الفترة الأخيرة من حياته في سلسلة «الإسلام يقود الحياة»، من أجل توطين مفهوم الدولة ونظمها السياسية والإقتصادية والمالية والمصرفية داخل المدونة الفقهية.

هكذا عبر مفهوم الدولة ونظمها ثلاث محطات في النجف، تقلب فيها من خارج المدونة الفقهية إلى داخلها ثم خارجها. ويبدو ان جهود الصدر وسواه من فقهاء مدرسة النجف، الذين عملوا على ترسيخ التفكير الفقهي بالدولة، منذ مطلع النصف الثاني من القرن العشرين وتواصلها ثلاثة عقود، لم يكتب لها التغلب على نزعة التفكير بالدولة خارج الفقه في الحوزة العلمية، فعاد التفكير بالدولة مفارقاً للفقه، يجول في مداراته الموروثة، ولم تفلح تلك الجهود في انتزاعه من بنيته الراسخة العميقة في الوعي والوجدان الشيعي في عصر الغيبة.

على أن هناك فرقاً مهماً بين التفكير الموروث بالدولة والتفكير الحديث بها، فالأول لا يتدخل في الدولة؛ لأنه يحصرها في الإمام المنصوص عليه، ويعتبر الدولة الخارجة عن هذا الإطار دولة ظالمة، وحكَّامها حكَّام جور. في حين أن التفكير الحديث في الدولة يميّز بين مقاربة الدولة بمفهومها الكلامي، ومقاربتها بمفهومها الفقهي. فالأول معترف به كحق إلهي حصري للإمام، لا تناقش تفاصيله طالما كان غائباً. أما الثاني فإننا نراه في المرحلة الثالثة امتداداً وتطويراً للمرحلة الأولى؛

إذ إن رواد هذه المرحلة ـ كالسيد السيستاني ـ يحيلون تحديد نمط الحكم للأمة، ويعتقدون أن من حقها أن تختار الحاكم وطبيعة التشريع الملائم لها، وهي بنفسها تتولى مراقبة تطبيق كل ذلك، وصاحبة الكلمة الفصل في جميع شؤونه.

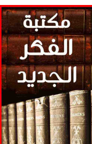
أود التذكير في الختام إلى أن هذه الورقة لا تتضمن سوى إشارت محدودة وليست مستوعبة، تمحورت حول تحقيب نمط التفكير بالدولة وحقولها ونظمها في مدرسة النجف، في ثلاث مراحل، من دون استقراء شامل للمدونة النجفية الفقهية الواسعة في القرن الأخير، وانما اقتصرت على تقديم أبرز النماذج السائدة في كل مرحلة، بشأن مقاربة مفهوم الدولة وما يرتبط بها، بحدود ما تسمح به الورقة.

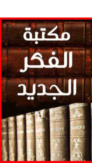
كما لا نعني بسيادة نمط من التفكير بالدولة في مرحلة زمنية معينة في مدرسة النجف إجماع الفقهاء والباحثين والدارسين في الحوزة العلمية على قول واحد، ذلك ان الإجتهاد بطبيعته يفضي إلى تنوع الآراء وتعدد النظر الفقهي في الموضوع الواحد، تبعاً لتنوع أدلة الإستنباط الفقهي، والإختلاف في فهم هذه الأدلة، غير ان التحقيب الذي نقترحه للتفكير بالدولة، يؤشر على الإتجاه الغالب في كل مرحلة، لدى بعض الفقهاء، ممن يتعاطون البحث في قضايا الدين والدولة، وماله صلة بالفكر والفقه السياسي في الإسلام. ولم نتحدث عن الذين لا يتداولون تلك الموضوعات، وممن يصنفونها خارج مديات التفكير الفقهي في عصر الغيبة، ولا يتعاطون بحثها أو إبداء وجهات نظر مستدلة حيالها نفياً أو إثباتاً، وهم جماعة من أبرز الفقهاء والمراجع في التاريخ القريب لمدرسة النجف، لإقتصار الحديث على الصنف الأول.

ـ ٨ ـ

المرجعيات الكلامية للفقيه وأثرها في توجيه عملية الإستنباط(*)

(*) ندوة «تطور العلوم الفقهية: التقنين والتجديد في الفقه الإسلامي الحديث والمعاصر». مسقط، عمان، ٥ ـ ٨ نيسان ٢٠٠٨.




مكتبة
الفكر
الجديد

تغلغلت الرؤى العقائدية في مختلف العلوم الإسلامية، وظلت المفاهيم العقائدية، التي تبلورت في مقولات المتكلمين فيما بعد، أحد أبرز مرجعيات ومفروضات المفسرين والاصوليين والفقهاء في صياغة آرائهم، واستند الكثير من الاختلافات في اجتهاداتهم إلى التنوع في مواقفهم الاعتقادية. وتخطى أثر المقولات الكلامية هذه المجالات، وامتد ليحسم اختيارات اللغويين لمعاني الالفاظ في مدوناتهم أحياناً، فقد يرجّح احدُ اللغويين معنى محدداً للفظ من عدة معان متداولة له، حين يكون ذلك المعنى قريباً من آرائه الكلامية، فيما يستبعد كل مالايقترب من شبكة آرائه العقائدية.

وبالرغم مما ناله المتكلمون من تبجيل واحترام في القرون الاولى، خاصة عند الخليفة المأمون في العصر العباسي، غير ان الاشتغال بعلم الكلام اضحى مغامرة بعد المحنة، فانحسر نفوذ المتكلمين في البلاط العباسي، وانصرف الدارسون إلى الفقه، باعتبار الاختلاف في الفتاوى والاجتهادات الفقهية، لايفضي إلى المقاضاة، أو الخروج على «الاعتقاد القادري»، الذي جرى بموجبه تسييج المعتقد في اطار مغلق، لايصح تجاوزه أو التفكير خارج مداراته[1].

---

(١) ابن الجوزي. المنتظم في تاريخ الملوك والامم. بيروت: دار صادر، ج٧: ص٢٨٧، ج٨: ص ١٠٩ ـ ١١٠، ج٩: ص ١٢٤.



ومع ذلك بقي علم الكلام حياً، وواصل نموه وتطوره، وتكرست انساقه المعروفة بعد المحنة، فالنسق المعتزلي عرف كبار متكلميه ودونت أهم مصنفاته في الفترة اللاحقة على المحنة، وهي الفترة التي تكاملت وتبلورت فيها المنظومة الكلامية للاعتزال على يد أبي الحسين الخياط (ت٣٠٠/ ٩١٣)، وابي علي الجّبائي (ت ٣٠٣/ ٩١٥) وابنه أبي هاشم (ت٣٢١/ ٩٣٣)، وابي القاسم البلخي (ت٣١٩/ ٩٣١)، وابي بكر بن الاخشيد (ت٣٢٦/ ٩٣٨)، وابي عبد الله البصري (ت٣٦٩/ ٩٨٠)، وابي اسحاق بن عياش (ت٣٨٦/ ٩٩٦)، وابي رشيد النيسابوري (ت٤٠٠/ ١٠٠٩)، والقاضي عبد الجبار بن أحمد (ت٤١٥/ ١٠٢٥)، وابي الحسين البصري (ت٤٣٦/ ١٠٤٤)، وابي محمد الحسن بن متويه (ت٤٦٩/ ١٠٧٦)... وغيرهم.

كما انتج التشيع الامامي أبرز متكلميه في هذه الفترة، مثل أبي سهل النوبختي (ت٣١١/ ٩٢٤)، والشيخ المفيد (ت٤١٣/ ١٠٢٢)، والشريف المرتضى (٤٣٦/ ١٠٤٥)، والشيخ الطوسي (ت٤٦٠/ ١٠٦٧)، والقاضي أبي الفتح محمد بن علي الكراجكي (ت٤٤٩/ ١٠٥٧)، ونصير الدين الطوسي (٦٧٢/ ١٢٥٢). والعلامة الحلي (٧٢٦/ ١٣٠٦).

وعرف التشيع الزيدي كبار متكلميه زمن المحنة وبعدها، مثل القاسم بن إبراهيم الرسي (ت٢٤٦/ ٨٦٠)، والحسن بن زيد (ت٢٧٠/ ٨٨٤)، ، ويحيى بن الحسين الهادي إلى الحق (ت٢٩٨/ ٩١١)،

اما التسنن فقد ظهرت فرقه الكلامية وابرز متكلميه يومذاك، كأبي الحسن الاشعري (ت٣٢٤/ ٩٣٥)، وابي منصور الماتريدي (ت٣٣٣/ ٩٤٤)، وابي بكر الباقلاني (ت٤٠٣/ ١٠١٢)، وابي بكر بن فورك (ت٤٠٦/ ١٠١٥)، وابي المعالي الجويني (ت٤٧٨/ ١٠٨٥)، وفخر الدين



الرازي (ت٦٠٦/ ١٢٠٩)، وعضد الدين الايجي (ت٧٥٦/ ١٣٥٥)[1].

لقد توارى المتكلمون عن الحضور في بلاطات السلاطين وأروقة قصور الخلفاء، واستأثر بعض الفقهاء والمحدثين بامتيازات وحضوة عالية في تلك الاماكن، وانصرف معظم الدارسين لتعلم الفقه والاستغراق في مذاهبه، والتعرف على مواطن الخلاف بين الفقهاء، وتعلم أساليب استدلالهم ومناهج الاستنباط المتعارفة لديهم، ومقدماتها من العلوم، حتى أمسى الفقه ملاذاً آمناً لمن يروم التفرغ للدراسات الشرعية.

الا ان المقولات الكلامية واصلت حضورها في التفكير الفقهي، وترسخت بالتدريج كمرجعيات يصدر عنها هذا التفكير، من خلال استعارة اصول الفقه لهذه المقولات، وتشكيل قواعد استنباط الاحكام الشرعية في ضوئها. وواصلت مفاهيم علم الكلام نفوذها على الدوام في التفكير الاصولي، واستمرت مهيمنة على مسارات هذا التفكير، وموجهة له، وان كانت لاتتبدى بوضوح في مساحات عريضة منه، لكننا نعثر عليها مستترة خلف اصول الفقه.

فمثلاً نلاحظ في كتاب «الرسالة» للامام للشافعي، وهو الكتاب الاول الذي وصلنا في اصول الفقه، والأهم في صياغته لقضايا ومنطلقات هذا الفن، ان المباحث التي بنى على اساسها قواعده وترسيماته هي مرتكزات عقائدية، كالبحث في مفهوم الحكم، وتصور الله سيدا ونحن عبيده، وافتراض وجود أحكام وأوامر ونواه صادرة من الله إلى عبيده، وان الإنسان إذا علم بأمر صادر من الله تجب عليه طاعته،

---

(١) محمد بوهلال. إسلام المتكلمين. بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٦، ص ٢٠ ـ ٢٢.



باعتبار الله سيدا والإنسان عبداً، والسيد هو من تجب طاعته على العبد، أي أن الدافع الذي يجعل الإنسان يطيع الأمر هو الاقرار لله بالسيادة، والاقرار بالسيادة قضية كلامية. فعندما يقرر الاصوليون قاعدة: «ان الأمر يدل على الوجوب» تبتني هذه القاعدة على حكم العقل بلزوم امتثال الأمر، ان كان صادراً من ذروة عليا وجهة متعالية، أي من مولى، مثلما يصطلح القدماء، ومضمون المولوية هو وجوب الطاعة، فافتراض المولوية يعني افتراض حق الطاعة، وافتراض وجوب الامتثال، واستحقاق العقاب على المخالفة. بمعنى ان مجرد علمنا بصدور الأمر من المولى تعالى يعني انه حجة، والحجية هي وجوب الامتثال، فبمجرد افتراض صدور الأمر من مولى يعني وجوب الامتثال في رتبة سابقة، وهذه مسألة كلامية اعتقادية قبلية تستقي منها دلالة صيغة الأمر على الوجوب[1].

وكان أبرز الاصوليين كالقاضي عبد الجبار وأبي الحسين البصري والشريف المرتضى والشيخ الطوسي وأبي المعالي الجويني وأبي حامد الغزالي والفخر الرازي من أشهر علماء الكلام وأهم المصنفين فيه، بل يمكن إرجاع أسباب تميز أبحاثهم في علم الأصول وذيوع وصفهم بالإبداع والتجديد فيه إلى تخصصهم بمباحث علم الكلام وانشغالهم بمناقشاته، وتمكنهم من آلياته ومفاهيمه واصطلاحاته. إن آراء المتكلمين ومنحاهم في دراسة المسائل الأصولية وإن تحولت لاحقاً إلى أسلوب خاص بهم عرف بـ «طريقة المتكلمين» إلاّ أن بداية حضورهم التي رافقت

---

(١) عبدالجبار الرفاعي. محاضرات في أصول الفقه، ج١، بغداد: مركز دراسات فلسفة الدين، ط٤، ٢٠٠٧، ص ٥٥ ـ ٥٦.

تشكيل علم أصول الفقه كانت تدرج في مؤلفات الأصول المبكرة تحت عنوان «قول المتكلمين في المسألة»[١].

وفي مراجعة عاجلة للكتابات المتأخرة في الاصول عند الامامية نلاحظ كثافة الاستناد إلى القواعد الكلامية، واشتقاق القضايا والمفاهيم الاصولية منها، فمثلاً صارت مجموعة من المقولات والقواعد الكلامية مرتكزات محورية في بناء فرضيات ونظريات وقواعد الاصوليين، مثل قاعدة (اللطف) و(الحسن والقبح العقليين) و(قبح العقاب بلا بيان) و(حق الطاعة) و(عدم التكليف بما لايطاق) و(عدم صدور القبيح عن الحكيم)[٢].

كما استلهم الاصوليون مفاهيمهم من قواعد أخرى، مثل (الارادة التكوينية للواجب لاتكون منافية لاختيارية افعال الإنسان)[٣]، و(ارادة الواجب علمه بالمصلحة والنظام الاحسن)[٤]، و(تخلف مراد الواجب

---

(١) المصدر السابق. ص٣٤٦.

(٢) الطوسي. العدة في اصول الفقه. قم: مؤسسة البعثة، ١٤١٧، ص ١٩٤.

ـ المحقق الحلي. معارج الاصول. تحقيق: محمد حسين الرضوي. قم: مؤسسة آل البيت، ١٤٠٣، ص١١٢.

ـ العلامة الحلي. منتهى المطلب. تبريز: ١٣٣٣، ج١: ص١٤٨.

ـ الفاضل التوني. الوافية. تحقيق: محمد حسين الرضوي. قم: مجمع الفكر الإسلامي، ١٤١٢، ص٨٨.

ـ محمد باقر الصدر. بحوث في علم الاصول. تقريرات: محمود الهاشمي. قم: مج٤، ص٢٨ ـ ٢٩.

(٣) محمد كاظم الخراساني. كفاية الاصول. قم: مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤١٥، ص٨٩.

ـ محمد حسين الاصفهاني. نهاية الدراية. قم: مؤسسة آل البيت، ج١: ص ١٦٧.

(٤) محمد كاظم الخراساني. مصدر سابق. ص ٣١٩ ـ ٣٢٠.



عن ارادته التكوينية محال لا التشريعية)[1]، و(حدوث الممكن بلا علة محال)[2]، و(صفات الواجب متغايرة مفهوماً ومتحدة مصداقا)[3]، و(ما يلزم العجز والجهل في حق الواجب محال)[4]، و(ماينتهي إلى مالايكون بالاختيار فهو غير اختياري)[5]، و(وجوب دفع الضرر)[6].

ان الانتاج الفقهي هو الأثرى والأوسع من بين كافة أنماط الانتاج المعرفي للمسلمين، فهو الانتاج الذي انخرط فيه معظم المهتمين بالدراسات الإسلامية في العصور الأخيرة، باعتباره المعرفة التي تعطي مشروعية لتلامذتها واساتذتها، وتضعهم في مرتبة من يمنح التفويض والرخصة لغيره من الدارسين في الحقول الأخرى للمعرفة الدينية. مضافاً إلى مايحصل عليه المشتغلون في الفقه من امتيازات ومكاسب من الاوقاف والفرائض المالية. لذلك اضمحلت دراسة المعقول في القرون الاخيرة، ولم يتفرغ التلامذة لدراسة المنطق والفلسفة وعلم الكلام، فضلاً عن التصوف والعرفان النظري، واضطر المهتمون بهذه المعارف إلى الاختباء والتكتم في تعلمها أحياناً، أو دراستها على هامش دراستهم للفقه وأصوله، في بعض الحواضر العلمية المعروفة، التي عادة ما تغض النظر عن التعاطي معها.

---

(١) المصدر السابق. ص ٨٨.
- نهاية الدراية. ج١: ص١٦٥.
(٢) المصدر السابق ص ١٤٥.
(٣) المصدر السابق. ص٧٦ ـ ٧٨.
- نهاية الدراية. ج١: ص ١٤٣.
(٤) المصدر السابق. ص٣٤٢، ٩١.
(٥) المصدر السابق. ص ٨٨ ـ ٩٠ و٣٠٠.
(٦) الشريف المرتضى. الذخيرة في علم الكلام. تحقيق: السيد أحمد الحسيني. قم: مؤسسة النشر الإسلامي، ص٢٢٣.

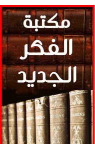
لقد تراكم التراث الفقهي واتسع أفقياً، فدونت الكثير من المتون الفقهية في كل مذهب، وتوالت الشروح والحواشي والتعليقات على كل متن، فتجاوزت أحياناً عشرة آلاف صفحة في أكثر من أربعين مجلداً.

وكان الفقه يترهل وتستبد به مشكلات مزمنة، يعيد تكوينها على الدوام، وتتكرس أدواته وأساليبه المتوارثة في الاستنباط، ويكرر ذاته باستمرار، من دون ان ينفتح على فضاءات رحبة، تمنحه القدرة على مواكبة الحياة، والاصغاء لايقاع المتغيرات الشديدة التعقيد والتنوع.

وبالرغم من ان دعوات اعادة فتح باب الاجتهاد، واعادة بناء المدونة الفقهية انطلقت منذ أكثر من قرنين، بيد ان معظم هذه الدعوات تفتقر إلى تشخيص المأزق الحقيقي وانسداد الآفاق، اللذين انتهى اليهما الفقه، ومازالت تفسيراتها تبسيطية، تشدد على بعث اصول الفقه وتوظيف العناصر التقليدية في الاستدلال الفقهي. وما خلا الاتجاه الذي اهتم باحياء مقاصد الشريعة، لا نعثر على محاولات جادة لتشخيص الانسداد الفقهي، واكتشاف مديات بديلة للاجتهاد، بل ان الاتجاه المقاصدي الحديث ما انفك غارقاً في رؤى وآفاق مقاصد الشاطبي، ولم يستطع الافلات من تقليده، واجتراح مقاربة أخرى في تجديد مناهج الاجتهاد. وتعتبر محاولة الشيخ محمد الطاهر بن عاشور في دروسه التي ألقاها على طلبة جامع الزيتونة، ثم نشرها في كتابه الموسوم «مقاصد الشريعة الإسلامية» عام ١٩٤٧، من أفضل المحاولات جدية في التفكير المقاصدي الحديث، ومع ذلك فإنها تقف عند حدود التغيير الشكلي في أسلوب الممارسة التشريعية، كما انها رهينة الاطر المعرفية الكلاسيكية، والقيم السائدة ضمنها[١].

---

(١) نور الدين بوثوري. مقاصد الشريعة: التشريع الإسلامي المعاصر بين طموح المجتهد وقصور الاجتهاد. بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٠، ص ٣٦.



ان اشكالية الفقه مندرجة في اشكالية التراث بأسره، من هنا ينبغي ان يعاد النظر في نسيج المعارف الموروثة المولدة للفقه، وتجري غربلتها واختبار صلاحيتها، ومعرفة امكاناتها وقدرتها على عبور زمانها ومكانها الخاصين، واستجابتها للوفاء بالمتطلبات التشريعية لكل زمان ومكان. ولا يصح ان نستثني القواعد الاصولية من كونها معرفة أنتجها عقل يعيش في سياقات تاريخية وثقافية ودينية محددة، وانما يجب ان نتعامل معها في ضوء تلك السياقات، أي انها معرفة تاريخية، لاتتوافر على امكانات استثنائية تتعالى بها على الواقع المنتجة في داخله، ونمط التفكير الذي صاغها، ومشاغل العصر المنبثقة فيه ومفاهيمه ورؤاه. وان لا معنى لتجديد الفقه من دون تجديد مجموعة المعارف والأدوات المنتجة له.

لا يمكن تجديد الفقه ما لم نستأنف النظر في نمط المناهج المتوارثة في دراستنا للدين، وللظواهر والمعارف المرتبطة به، وتجليات الدين في الحياة، فبدلاً من ان يكون الدين هو المفسِّر الشامل للأشياء والكون والعالم، لا بد ان يغدو ظاهرة تخضع لما تخضع له أية ظاهرة، من حيث إمكان فهمها، وتحليلها، واكتشاف مدياتها، ومنابع إلهامها، ومعرفة آليات اشتغالها[1]، أي أن الدين بدلاً أن يكون مفسِّراً أمسى مفسَّراً. وبعبارة أخرى: ان الدراسات الحديثة للدين ليست بصدد بحث معياري له، أو الحديث عن الصدق والكذب، أو الصحة والبطلان بشأنه، وإنما تعنى بتفسير الدين وتعبيراته الروحية والنفسية والاجتماعية والثقافية والسياسية والاقتصادية، عبر تطبيق الباحث لمناهج وادوات ومفاهيم ومعطيات العلوم الإنسانية والمعارف الراهنة، على النصوص والموروث الديني وتجليات الدين في الواقع. ان وصف الظواهر الدينية

(١) محمد حمزة. إسلام المجددين. بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٧، ص ٤٦.



وتفسيرها من أهم أهداف البحث في الرؤية الجديدة للدراسات الدينية. في حين نجد في الرؤية التقليدية ان البحث الديني يستهدف فهم العالم عبر تعاليم الدين وتفسيرها، وتبريرها، والبرهنة على صدقها[1].

وليس هدف هذه الرؤية جحود الدين، أو انكار وظائفه الروحية والمعنوية والأخلاقية والنفسية والجمالية والرمزية والاجتماعية، وانما هدفها توظيف المكاسب الراهنة للعلوم في دراسة، وتحليل، ومساءلة التجليات والتعبيرات والظواهر الدينية في حياة الفرد والمجتمع، واكتشاف منابعها وحدودها وآثارها ومعطياتها.

ان تحليل طبيعة المعرفة الدينية، وتشخيص مصادر تشكيلها، وكيفية تكونها، والعلاقة بينها وبين مختلف المعارف العلمية والإنسانية، وكيف ان تطور العلوم الطبيعية والإنسانية يقود إلى تحولات هامة في المعرفة الدينية، ويفضي إلى نمو وتكامل التفكير الفقهي، فإن فهم الشريعة ليس مستقلا عن فهم الطبيعة، بمعنى ان للفهم والمعرفة في كل عصر هندسة خاصة، والفهم الديني ابن عصره، وان اضافة ضلع أو إنقاص ضلع من هندسة المعرفة البشرية المتعددة الاضلاع، يغيّران شكل هذه المعرفة. ذلك ان العلوم الجديدة حين تجتاح عالمنا لا تترك معارفنا السابقة على حالها، وانما تتصرف في مضمونها، بحيث تسلحنا بمنظار بديل يعطيها صورة متجددة. وان المعرفة الدينية كأي معرفة أخرى، هي حصيلة جهد البشر وتأملاتهم، وهي دائماً مزيج من الآراء الظنية واليقينية، والصواب والخطأ، ولا شك في ان الوعي البشري كلما تنامى

---

(١) أحد فرامرز قراملكي. مناهج البحث في الدراسات الدينية. ترجمة: سرمد الطائي. بيروت: معهد المعارف الحكمية، ٢٠٠٤، ص٨٥.



واعتمد على مقدمات وأدوات علمية صحيحة، اتسعت لديه مساحة الصواب وتقلص الخطأ. وهذا لا يعني ان الوحي الذي اتى به الانبياء يكمله البشر، وانما يعني ان فهم البشر لمضامين الوحي وكلماته يتكامل تبعاً لتطور العلوم والمعارف البشرية، أي أن المقدس والكامل هو الوحي، اما الفهم البشري له فإنه ليس كاملاً ولا مقدساً[1].

ان الدين هو الذي يتمتع بالكمال، اما الفكر الديني وما يفهمه البشر من الدين في مختلف البيئات الثقافية والاجتماعية فليس كذلك. والقراءة المتأنية العميقة للميراث الفقهي والاصولي ترينا ان ما تراكم من قواعد اصولية وفقهية وفتاوى؛ انما هي معطيات معرفية منجزة في سياقات تاريخية وثقافية واجتماعية خاصة، ولا يمكن تجريدها من بصمات العصر المنبثقة فيه، مثلما لا يصح فصلها عن المشروطية الزمانية والمكانية والثقافية لمن انتجها، فهي منخرطة في تاريخ اصحابها، وليست حقائق أو جواهر مثالية متسامية على الواقع، كما انها ليست عابرة للمحددات، والظروف، والمحيط الذي تبلورت في داخله، انها مرتهنة بالفضاء الخاص وخلفيات الفقيه والاصولي الذي قالها أو دوّنها، فالقبليات و(المسبقات الفكرية لكل فقيه، ونمط معرفته بالعالم الخارجي المحيط به، تؤثر في فتاواه، بحيث ان فتوى العربي تفوح منها رائحة العرب، وفتوى الاعجمي رائحة العجم، وفتوى القروي رائحة القرية، وفتوى المدني رائحة المدينة)[2] حسب تعبير الشيخ مرتضى المطهري. ان

---

(١) عبد الكريم سروش. القبض والبسط في الشريعة. ترجمة: د. دلال عباس. بيروت: دار الجديد، ٢٠٠٢، ص٩٦ و١٠٢ و١١٩ و١٢٤.

(٢) مرتضى المطهري. الاجتهاد في الإسلام. ترجمة: جعفر صادق الخليلي. طهران: مؤسسة البعثة، ص٢٧.

الفقيه والاصولي عادة ما يصدر في النتائج التي يخلص اليها، عن النظام المعرفي السائد في عصره، وعن الحاجات والضرورات والمصالح التي كانت تفرض نفسها في ذاك العصر[1]. فإنسان اليوم هو إنسان نظريات ومتطلبات وظروف اليوم، وإنسان الأمس هو إنسان نظريات ومتطلبات وظروف الأمس، وليس بوسع الإنسان ان يتجرد منها أو يفكر خارجها، بل يتأثر بها بدرجة ما.

والمنظومة الكلامية هي التي تحدد نظرة الإنسان للعالم، وتصوغ رؤيته الكونية، فالمواقف حيال الالوهية لاتتطابق عند المتكلمين والفلاسفة والمتصوفة والعرفاء وغيرهم، وهكذا مفهوم الإنسان ونمط علاقته بالله تتشكل في اطار رؤيتهم الكونية، فمثلاً من يستند على مباني أرسطو في اثبات وجود الله، لايستطيع ان يفهم الله في القرآن بنحو لا ينسجم مع تلك المباني[2]، وهكذا من يتوكأ على منظور المتصوفة والعرفاء في اثبات وجود الله وعلاقة الإنسان به، لا يمكن ان يفهم النص بشكل مغاير لذلك المنظور. هكذا يستقي فهم النصوص وتأويلها منظوراته من الرؤية الكونية، ويتحدد في فضائها، ويمد علم الكلام الفقه واصوله بالرؤى والمفروضات، اللتين تشكلان وجهة نظره حيال مجالات الفقه وحدوده، وامكانات الامتداد بالاحكام الشرعية زمانيا، وفي مختلف الظروف والمناسبات، أو ما يصطلح عليه بالاطلاق الأزماني والأحوالي للأحكام.

ويشدد اصول الفقه على أن اطلاق الاحكام وشمولها لكافة

---

(١) محمد عابد الجابري. وجهة نظر نحو إعادة بناء الفكر العربي المعاصر. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٢، ص ٦٦.

(٢) عبد الكريم سروش. مصدر سابق. ص١٩٨ ـ ١٩٩ و٢٠٣ ـ ٢٠٤.



العصور، ومختلف الظروف، والحالات، مستفاد من الأدلة اللفظية الواردة في الكتاب والسنة، اذ ان عدم تقييد الادلة وتخصيصها يدل على استيعابها وعمومها، بناءً على مايعرف لدى الأصوليين في هذا العصر «بقرينة الحكمة»، وهي قرينة عامة يفصح عنها حال المتكلم، في انه في مقام بيان تمام مراده بخطابه، فما لم يقله لم يرده، ولما لم يقيد ما نطق به، اذن هو لا يريد المقيد، وانما مراده المطلق، بمعنى ان الظهور الحالي الذي تعتمد عليه قرينة الحكمة مفاده هو أن لايكون هناك قيد من القيود دخيلاً في المراد الجدي للمتكلم الا ويبينه ويذكره في خطابه، ذلك ان ظاهر حال المتكلم هو انه في مقام بيان تمام مراده الجدي بكلامه، فالمعاني التي يريدها يفصح عنها في حديثه، بينما ما لا يقوله في حديثه لا يريده، أي أن كل ما يكون قيداً في مقصوده عادة ما يقوله في الألفاظ الصادرة عنه، فإن لم يقله فهو ليس قيداً في مقصوده. وهكذا يثبت الاستيعاب والاطلاق من خلال نفي القيد بقرينة الحكمة، ذلك ان نفي القيد يعني اثبات الطبيعة المجردة لموضوعات الأحكام، التي تكون صالحة للانطباق على أي حالة من حالاتها، أو فرد من أفرادها، في كل زمان ومكان. وبتعبير اصول الفقه تكون موضوعات الأحكام مأخوذة بنحو القضايا الحقيقية الشاملة، فمتى ما توافرت تلك الحقيقة في أي زمان أو أية حالة يثبت لها الحكم، وليست الموضوعات مأخوذة بنحو القضايا الخارجية الخاصة بزمان معين، وبذلك يستدلون على أبدية الأحكام وعمومها لكافة الأزمان والأحوال[1].

لكن هذا التصور غير مكتمل، ذلك ان ما يقرر شمول الأحكام

---

(١) عبد الجبار الرفاعي. محاضرات في اصول الفقه. مصدر سابق ج١: ص٢٠٧ ـ ٢١٠.

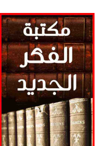


واطلاقها الأزماني والأحوالي أبعد مدى مما تكشف عنه الأدلة اللفظية، فانه يحيل إلى أن بنية ذهنية الفقيه مشبعة بمجموعة مسلمات ومفروضات، تشكل بأسرها خلفيات ومسبقات خفية وغير معلنة، لم يلتفت إليها الفقيه حينما يمارس عملية الاستنباط، فهو لايستخلص فتاواه وآراءه من تلك النصوص المتاحة له، بل ان ضيق وسعة معاني ومضامين النصوص، واستيعابها أو اقتصارها على موارد محددة، تنتجه عدة مقولات كلامية يعتبرها مسلمات، وتؤطر فهمه للإنسان وطبيعة علاقته بالله، والوحي والنبوة وختم النبوة، والاحكام الشرعية. فأبدية الأحكام وامتدادها تصدر عن المواقف الكلامية بشكل غير مباشر، وان كانت تبدو مباشرة بالنظرة الأولية تبدو انها مستقاة من مداليل الأدلة اللفظية.

فعندما يفترض محمد اقبال مفهوماً معيناً عن النبوة وختمها، يقوده ذلك المفهوم إلى نتيجة مغايرة في اطلاق وأبدية الأحكام لكل العصور، ففي ومضة سريعة يوجز اقبال رؤيته لختم النبوة، بصيغة لا تتطابق مع المفهوم المتداول في علم الكلام، قائلا: (ان النبوة في الإسلام لتبلغ كمالها الاخير في الحاجة إلى الغاء النبوة نفسها. وهو أمر ينطوي على ادراكها العميق لاستحالة بقاء الوجود معتمداً إلى الابد على مقود يقاد منه. وان الإنسان لكي يحصَل كمال معرفته لنفسه، ينبغي ان يترك ليعتمد في النهاية على وسائله هو)[1]. ان هذا المفهوم لختم النبوة يفترض ان الحاجة للنبوة تختص بمرحلة الطفولة البشرية، قبل ان ينضج العقل، وتتفتح ملكة النقد لديه، وهو مفهوم يرتكز على (فهم ختم النبوة انها ختم من الخارج، أي أن هذا الختم يضع حدا نهائياً لضرورة اعتماد

---

(١) محمد اقبال. تجديد التفكير الديني في الإسلام. ترجمة: محمود عباس. القاهرة: ١٩٥٥، ص١٤٤.



الإنسان على مصدر في المعرفة، ومعيار في السلوك، مستمدين من غير مؤهلاته الذاتية. انه ايذان بانفتاح عهد جديد في وجه البشرية قاطبة، انه تدشين لمرحلة جديدة في التاريخ، لايحتاج فيها الإنسان، وقد بلغ سن الرشد، إلى من يقوده، وإلى من يتكئ عليه في كل صغيرة وكبيرة. وتكون وظيفة نبي الإسلام في هذه الحالة ارشاد الإنسان إلى مسؤوليته الجديدة، وتحميله تبعات اختياراته، مثله اذن مثل من اغلق باب بيته ـ الذي هو بالنسبة إليه بيت النبوة، بيت جميع الانبياء ـ وختمه من الخارج، فلم يبق سجيناً له، وساح في أرض الله الواسعة)[١].

وتستقي رؤية محمد اقبال لتطبيق الشريعة على الاجيال اللاحقة من تصوره هذا للوحي والخاتمية، فهو يحلل طريقة النبي (ص) واسلوبه في تطبيق الاحكام على الامة في عصر البعثة، واعتبارها مثالاً نموذجياً لما يأتي، فالمقصود كما يرى ليس هو تطبيق الاحكام، وانما ما يمكن استخلاصه من مؤشرات قيمية عامة، ورفد وتنمية المشاعر المتسامية والخبرة والتجربة الدينية. يكتب اقبال: (ان القرآن ليس مدونة في القانون، فغرضه الرئيسي هو أن يبعث في نفس الإنسان اسمى مراتب الشعور بما بينه وبين الله وبينه وبين الكون من صلات. والطريقة التي يتبعها النبي، هي ان يعلم أمَة معينة، ويتخذ منها نواة لبناء شريعة عالمية. وهو في هذه الحالة يؤكد المبادئ التي تنهض عليها الحياة الاجتماعية للبشر جميعاً، ويطبقها على حالات معينة في ضوء العادات المميزة للامة التي هو فيها. واحكام الشريعة الناتجة عن هذا التطبيق ـ كالأحكام الخاصة بعقوبات الجرائم ـ هي أحكام يمكن ان يقال عنها انها تخص

---

(١) عبد المجيد الشرفي. الإسلام بين الرسالة والتاريخ. بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠١، ص٩١.



هذه الأمة. ولما كانت هذه الأحكام ليست مقصودة لذاتها فلا يمكن ان تفرض بحرفيتها على الاجيال المقبلة)[1].

ويشدد محمد اقبال على التجربة الدينية الباطنية، ويعتبرها أحد مصادر المعرفة الثلاثة، بموازاة الطبيعة والتاريخ، ويشير إلى استغناء البشرية في العصر الحديث عن الحاجة المباشرة إلى تعاليم الانبياء، وكأن الإنسان يستغني بالتدريج عن النبي، كما يستغني المريض عن الطبيب، والطفل عن حضانة الأبوين. فالإنسانية تتكامل تدريجياً، وتجتاز مرحلة عقيب أخرى، كيما تنتهي إلى مرحلة لاتحتاج معها تعاليم الانبياء. ذلك ان الانبياء بشروا بتعاليمهم ونشروها بين الناس، وأضحت متاحة كالماء والهواء في متناول الجميع، فانتشرت وترسخت تلك التعاليم بنحو صارت حياة الإنسان مهتدية بهدي الانبياء، انها بمثابة المؤشرات والمنطلقات العامة، التي انضجت الوعي، فبلغ العقل من خلالها مرتبة الرشد، وتحررت معها إرادة الإنسان[2].

من هنا يتجلى ان القول بأبدية الأحكام وعمومها لكافة العصور، يرتكز على مسلمات الفقيه وقبلياته الذهنية المضمرة، بمعنى ان المضمرات الكلامية للفقيه أو ايديولوجيته ورؤيته الكونية، ونظرته للإنسان، والفضاء الثقافي والاجتماعي والسياسي والاقتصادي المنخرط فيه، كل ذلك يساهم في تحديد خياراته في الفتوى، ويدعوه لتبني وانتخاب أحد المواقف دون سواه.

ويرتبط نمط فهم النصوص بتطلعات الإنسان ومايترقبه من الدين،

---

(١) محمد اقبال. مصدر سابق. ص ١٩٠، ١٩٧.

(٢) عبد الكريم سروش. مدارا ومديريت. طهران: صراط، ٤٠٨ ـ ٤١٢.



وأفق انتظاره من الدين، فالإنسان الذي يتوقع من النص استيعابه للنظم الاجتماعية والمعارف والعلوم الطبيعية والإنسانية، نراه ينشد انتزاع كافة النظم والمعارف والعلوم من الكتاب والسنة، خلافاً لمن لايترقب ذلك، ويفترض ان النص يستوعب مايرتبط بهداية الإنسان وسعادته الاخروية فقط، وان الدين ليس بديلاً عن العقل، أو التجربة البشرية، وان العقل ومايتراكم من خبرات عبر التاريخ، هو مايتكفل إدارة وتدبير وتنمية الحياة البشرية؛ فمثلاً يذهب أحد أصحاب هذا الموقف إلى أن (مايتضمنه الكتاب والسنة بشأن العلاقات العائلية والحكومية والقضاء والعقوبات والمعاملات، وما إليها من امضاءات بحتة أو تهذيبات وتوجيهات، لم يكن الهدف منها تقنين العلاقات العائلية أو الاجتماعية أو مايتعلق بشؤون الدولة، بقوانين ثابتة لا تتغير. فالثابت والخالد في هذه الامضاءات هو القيم، انها هي المقصودة والمستهدفة من عملية التعديل التي تمت عبر الكتاب والسنة. وهي المعيار والملهم لاجراءات من هذا القبيل. ان هذه القيم ليست أموراً مستقلة، بل هي منبثقة من ضرورات السلوك التوحيدي، فتفسر بجوارها، وتكتسب قيمتها منها)[1]. لم ينزل القرآن ليشطب على الحضارات والثقافات الإنسانية، وانما جاء ليسبغ على ما هو موجود طابعاً جديداً يسير به صوب التوحيد، كما أن الهداية الالهية لاتبلغ للإنسان عن طريق الانبياء وحسب، وانما الحلول الإنسانية لمعضلات الحياة وترتيب شؤونها هي الأخرى هداية الهية. ولم يكن الانتشار السريع للإسلام، وتغطيته لرقعة واسعة تمتد من الاندلس إلى الصين، بعد أقل من قرن على ظهوره، الا بسبب اعترافه بالتعبيرات الثقافية المتنوعة للمجتمعات، وقبوله الأساليب المتفاوتة للحياة الإنسانية

---

(١) محمد مجتهد شبستري. هرمونتك، كتاب وسنت. طهران: طرح نو، ص٨٧.



لدى الشعوب. وعدم اصراره على طمسها أو مناهضتها، والاقتصار على ترشيدها وتقويمها بالقدر الذي يضمن عدم تنافيها مع قيم الإسلام وعقيدة التوحيد[1].

وقد استطاع الإسلام ان يستوعب ويهضم طائفة من أشكال التمدن والتنظيمات والتدبيرات والمعارف والآداب والفنون السائدة في تلك المجتمعات، ويسكبها في اطار واحد، ويصوغ منها نموذجاً عالمياً للتمدن والتحضر.

تأسيساً على ماسبق يمكن القول ان الاستنباط الفقهي يستند إلى القواعد الاصولية التي تمهد لهذه العملية، وتشكل المقدمات والأدوات اللازمة لصياغة الفتاوى، فلا استنباط للاحكام الشرعية من دون الاعتماد على الاصول، وقواعد اصول الفقه تصدر عن مسلمات وآراء اعتقادية، تتشكل في حقل التفكير الكلامي.

وبكلمة موجزة: ان الاجتهاد الفقهي يعتمد على الاجتهاد الاصولي، ولا إجتهاد في اصول الفقه ما لم يتجدد علم الكلام، أي انه لا معنى لتحديث الفقه من دون تحديث مرجعياته الكلامية.

تجدر الاشارة إلى أن هذه الورقة لا تتحدث عن تاريخ نشأة الفقه، أو أصول الفقه، أو علم الكلام، ولا تؤرخ لولادة ايٍّ من هذه المعارف، اوتبحث فيمن هو سابق أو لا حق في تدوينه على سواه، وانما هي محاولة للكشف عن شيء من البنية العميقة والمضمرات والقبليات والمسبقات والمسلمات والمرجعيات الاعتقادية، الثاوية والمستترة في الذهنية الفقهية عند الاستنباط، والتي عادة ما تتحدد في اطار الرؤية الكلامية للفقيه.

---

(١) محمد مجتهد شبستري. المصدر السابق. ص ٢١٠ ـ ٢١٥.




مكتبة
الفكر
الجديد

- ٩ -

محمد عبده ومحمد اقبال
رؤيتان في تحديث التفكير الديني(*)

(*) ندوة «حلب» الدولية بمناسبة الذكرى المئوية لرحيل الإمام محمد عبده. «المعهد الفرنسي للشرق الادنى»، ٩ ـ ١٠ نوفمبر ٢٠٠٥.




مكتبة
الفكر
الجديد

بدأت محاولات الاصلاح الديني والمدني والاجتماعي بأفق جديد في العصر الحديث في مصر مع جهود رفاعة رافع الطهطاوي (١٨٠١ ـ ١٨٧٣)، الذي درس على الشيخ حسن العطار في الأزهر، ثم ابتعث إلى باريس وتعرف على الغرب مباشرة، وبعد عودته عمل مترجماً ورئيساً لمدرسة اللغات الجديدة، ورئيساً لتحرير الجريدة الرسمية «الوقائع المصرية». غير ان عمله الأهم كان في حقل الترجمة، فضلاً عن مؤلفاته العديدة.

وفي مرحلة لاحقة وفد جمال الدين الأفغاني (١٨٣٩ ـ ١٨٩٧) إلى مصر سنة ١٨٧١، وأمضى فيها ثماني سنوات، توصف بأنها من أخصب سنوات حياته، احتضن فيها مجموعة من الشباب الذين تعلموا على يديه مبادئ علم الكلام والفلسفة والتصوف والفقه، وكان من أبرزهم السياسي المعروف سعد زغلول، ومحمد عبده (١٨٤٩ ـ ١٩٠٥) الذي اقترن به، واشتركا معاً في عدة أعمال، من اهمها نشر مجلة في باريس، صدر منها ثمانية عشر عدداً باسم «العروة الوثقى» وكانت كتابات هذه المجلة بصياغة محمد عبده، اما أفكارها فكانت أفكار الأفغاني.

يوصف الافغاني بأنه «عنيف يستحيل ترويضه، أو على حد تعبير



بلنط (عبقري بري)، وانه كان خطيباً يثير الجماهير، غير انه لم يكن يحب الكتابة، ولم يكتب بالفعل الا القليل»[١].

وقد تأثر محمد عبده بأستاذه الافغاني، وتفاعل معه، وحاول ان يترسم خطاه، ويتمثل تعاليمه، ويقتبس أفكاره، حتى ان جمال الدين عندما ودع اصدقاءه وتلاميذه في السويس حين مغادرته لمصر سنة ١٨٧٩ قال لهم: «لقد تركت لكم الشيخ محمد عبده، وكفى به لمصر عالماً»[٢].

لكن محمد عبده لم يصاحب الأفغاني حتى النهاية، بعد ان تردد في اعتبار الاصلاح السياسي بوابة لكل عملية اصلاح، كما يرى استاذه، وأدرك ان الاصلاح ينبغي ان يبدأ بالاصلاح التربوي والثقافي، حسبما يقول محمد رشيد رضا، بأن محمد عبده ضعف أمله في الاصلاح السياسي، ووجه التفاته إلى الاصلاح القومي في التربية والتعليم، فصارح جمال الدين في أوروبا، بأنه يرى ان الوسائل السياسية لن يرجى منها خير، لأن تأسيس حكومة إسلامية عادلة مصلحة، لا يتوقف على ازالة الموانع الأجنبية فقط، وانه خير لهما لو عكفا على تربية أفراد على ما يحبون، في مكان هادئ بعيد، لا سلطان للسياسة فيه، ثم يذهب هؤلاء الرجال بدورهم إلى الاقطار المختلفة لتربية مثلهم على ماربوا عليه[٣].

ولا نريد ان نؤرخ لحياة محمد عبده، ونلاحق سيرته الفكرية والسياسية، والمنعطفات التي مرت بها، لان ذلك خارج عن غرض هذه

---

(١) البرت حوراني. الفكر العربي في عصر النهضة ١٧٩٨ ـ ١٩٣٩. ترجمة: كريم عزقول. بيروت: نوفل، ١٩٩٧، ص١٢٢.

(٢) جرجي زيدان. مشاهير الشرق. القاهرة: ج١، ص٢٨١.

(٣) المنار. ج٨: ص٤٥٧.



المقالة، وانما أردنا الاشارة إلى انه سعى للاستقلال عن مشاغل الافغاني السياسية في المرحلة اللاحقة من حياته، وكثف جهوده في الحقل العلمي والتربوي والثقافي. غير انه لم يستطع الانسلاخ من تبعات الشعارات والمفاهيم التي تلقاها من استاذه.

واستأثرت الجهود الاصلاحية للشيخ محمد عبده وآثاره بالكثير من الدراسات وطغى على معظمها الطابع التبجيلي، بالشكل الذي «اصبح محمد عبده بالنسبة لمصر والإسلام، نبي عهد جديد» واعتبره بعض الدارسين «أحد مؤسسي الإسلام الحديث»[(١)].

ومن أجل التعرف على المكاسب الحقيقية لجهود محمد عبده، ومكانتها المعرفية والثقافية في تحديث التفكير الديني، نحسب ان مقارنتها بآثار محمد اقبال، معياراً مناسباً لاكتشاف حجم مساهمات محمد عبده والقيمة المعرفية لآثاره. لأنهما عاشا في فترتين لعصر واحد، واهتم كلاهما بمشاغل اصلاحية متقاربة في منطلقاتها، وان تنوعت ماتنشده مطامحها ومدياتها وآثارها ومصيرها ومآلاتها. مضافاً إلى أن محمد عبده ينتمي إلى مصر والفضاء الثقافي والاجتماعي والسياسي العربي، بينما ينتمى محمد اقبال إلى شبه القارة الهندية، وفضائها الثقافي المختلف. فقد تقدم على اقبال في الهند السير سيد أحمد خان بهادر (١٨١٧ ـ ١٨٩٨)، الذي كان واحداً من أبرز رواد الاصلاح هناك، فهو مؤسس جامعة عليكره سنة ١٨٧٥، التي أراد لها ان تحتضن الاتجاهات الحديثة في الإسلام، وتهتم باعداد نخبة تكتسب مهارات وخبرات في

---

(١) تشارلز آدمس. الإسلام والتجديد في مصر. ترجمة: عباس محمود. القاهرة: لجنة ترجمة دائرة المعارف الإسلامية، ص٤.



العلوم الإنسانية الجديدة، وتعمل على توظيف معطياتها في الدراسات الإسلامية.

لكن الدارس لحركة الاصلاح الإسلامي في الهند لا يمكنه تجاهل أفكار ومواقف محمد اقبال (١٨٧٣ ـ ١٩٣٨) الذي ولد لأب ينزع إلى التصوف، وأم لفرط ورعها وتدينها كانت تحجم عن ان تأكل مما يكتسبه زوجها، لأنها كانت تشك في ان رئيسه في العمل يتعاطى الرشوة[١]. اما «أجداد اقبال فكانوا من البراهمة، وأسلم أحدهم عند اتصاله بصوفي مسلم صادق»[٢]. كما وردت الاشارة إلى ذلك في أحد دواوينه[٣]. ودخل اقبال في مكتب لتعليم القرآن في طفولته، وأكمل تعليمه بمدرسة البعثة الاسكتلندية في سيالكوت، برعاية استاذ بارع بالأدب الفارسي وملم بالعربية، هو مير حسين، الذي تنبأ لتلميذه بمستقبل باهر، وظفر التلميذ بجوائز عديدة. وفي عام ١٨٩٥ دخل كلية الحقوق في لاهور، ودرس على استاذ الفلسفة الإسلامية هناك المستشرق السير توماس آرنلد، الذي كان له تأثير عميق على حياته الفكرية. وواصل اقبال تعليمه في هذه الكلية حتى نال درجة M0A في الفلسفة. وبعد تخرجه اختير لتدريس التاريخ والفلسفة في الكلية الشرقية بلاهور، ثم تدريس اللغة الانجليزية في الكلية التي تخرج فيها. وفي سنة ١٩٠٥ سافر اقبال إلى

---

(١) عطية سلمان أبو عاذرة. مشكلتا الوجود والمعرفة في الفكر الإسلامي الحديث عند كل من الإمام محمد عبده ومحمد اقبال: دراسة مقارنة. بيروت: دار الحداثة، ١٩٨٥، ص٣٩.

(٢) محمد اقبال. تجديد التفكير الديني في الإسلام. ترجمة: عباس محمود. القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٦٨ (هامش ص٢).

(٣) د. عبد الوهاب عزام. محمد اقبال: سيرته وفلسفته وشعره من منظومة اسرار خودي. مطبوعات الباكستان، ١٩٥٤، ص١٦.

أوروبا، وأكمل تعليمه الفلسفي بجامعة كمبردج، وانهى دراسة الدكتوراه في الفلسفة بجامعة ميونيخ. واختاره استاذه توماس آرنلد ليحل محله في تدريس اللغة العربية في جامعة لندن، بعد توقفه عن التدريس. وفي عام ١٩٠٨ عاد إلى موطنه وعمل في المحاماة، ودرس في جامعة لاهور، وصار رئيساً لقسم الفلسفة، وعميداً لكلية الدراسات الشرقية فترة طويلة[(١)].

ولعل أهم أثر يلخص الرؤية التحديثية لمحمد اقبال هو كتابه «تجديد التفكير الديني في الإسلام»، الذي هو حصيلة ست محاضرات ألقاها في مدراس وحيدر آباد وعليكره سنة ١٩٢٨ ـ ١٩٢٩، وهي تعبر عن «اسهامه الكبير في مهمة ايقاظ أبناء دينه في الهند، واعادة النظر في الإسلام بمفاهيم معاصرة وحيّة، مستمدة بالدرجة الأولى من حصيلة الفكر الأوروبي في القرن التاسع عشر وأوائل العشرين»[(٢)]. واستهلها اقبال بقوله: «أحاول بناء الفلسفة الدينية الإسلامية بناء جديداً، آخذاً بعين الاعتبار المأثور من فلسفة الإسلام إلى جانب ماجرى على المعرفة الإنسانية من تطور في نواحيها المختلفة»[(٣)].

وتتميز هذه المحاولة بكفاءتها النظرية، وهندستها التركيبية، وغناها بحشد وفير من معطيات العلوم الإنسانية الحديثة، وبراعتها في توظيف تراث المتصوفة والعرفاء والفلاسفة والمتكلمين والاصوليين والفقهاء.

---

(١) عطية أبو عاذرة. مصدر سابق. ص ٤٠ ـ ٤٤. ومحمد البهي. الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي. القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٥٧، ص ٣٧٢.

(٢) د. ماجد فخري. تاريخ الفلسفة الإسلامية. ترجمة: د. كمال اليازجي. بيروت: الجامعة الاميركية، ص٤٧٨.

(٣) محمد اقبال. مصدر سابق. ص٢.



حتى عدها أحد الدارسين بأنها: «أول محاولة تامة لاعادة بناء اللاهوت الإسلامي على قاعدة استدنائية»[١]. وسنعود إلى هذا الكتاب للتعرف على منطلقات وآفاق محمد اقبال في تحديث التفكير الديني، لنقارنها بجهود محمد عبده، خاصةكتابه «رسالة التوحيد» الموازي لكتاب اقبال هذا.

التفكير الديني الحديث في الهند ومصر

يتفق الدارسون على التأثيرات العميقة لمقولات الإسلام السياسي في شبه القارة الهندية على الإسلام السياسي في مصر والبلاد العربية، خاصة مقولات «الحاكمية، والجاهلية...»، التي استقاها سيد قطب من أبي الأعلى المودودي، وصاغ على ضوئها الكثير من مفاهيمه في الدولة، وحدد في اطارها طائفة من احكامه ومواقفه حيال المجتمع. لكن لم يتجل لنا بوضوح تاريخ التواصل بين الاتجاهات الحديثة في الإسلام الهندي والإسلام في مصر، وربما كان جمال الدين الافغاني أول حلقة وصل بين هذين الفضائين الثقافيين، باعتباره من أوائل الذين تعرفوا على الاتجاهات الجديدة في الهند، بعد ان أخرج من مصر سنة ١٨٧٩، فغادر مصر إلى الهند وأقام في حيدر آباد الدكن، وهناك صنف رسالته الأثيرة في «الرد على الدهريين»، وهي تتضمن مناقشات لما عرف بـ «النيتشريين» أوالطبيعيين في الهند، وهم أتباع السير سيد أحمد خان، ونقلها إلى العربية محمد عبده، بمساعدة عارف أفندي الأفغاني المعروف بأبي تراب، الذي كان ملازماً لجمال الدين. والنيتشرية حركة عصرية

---

(١) جيب. هـ. أ. ر. الاتجاهات الحديثة في الإسلام. ترجمة: هاشم الحسيني. بيروت: دار مكتبة الحياة، ١٩٦٦، ص٨٩ (الاستدناء: مصطلح يعني به جيب التوحيد الذي يؤكد استدناء الإله من كل مكان في الطبيعة) لاحظ ص٤٧ من الكتاب.



أطلقها سيد أحمد خان بعد زيارة قام بها إلى انجلترا في السبعينات من القرن التاسع عشر، وهي تدعو إلى فهم جديد للإسلام، اطلق عليه الناس اسم «النيتشرية»، وهو مأخوذ من كلمة نيتشر الانجليزية nature ومعناها الطبيعة، وفحوى هذه الدعوة: ان القرآن، لا الشريعة، هو جوهر الإسلام، وان تأويل القرآن يجب ان يتم وفقاً لمبادئ العقل والطبيعة، وان النظام الخلقي والحقوقي يجب ان يكون قائماً على الطبيعة[1].

ولا ريب في ان السياقات التاريخية والمحيط الثقافي والفضاء الديني في الهند لا يتطابق مع مصر، ذلك ان مكونات الفضاء الروحي والمعرفي الهندي زاخرة بالتركيب والتنوع، تبعا لتعدد الأديان والأثنيات واللغات والتقاليد والعادات والثقافات، بينما يفتقر الاجتماع المصري لمثل هذا الفضاء الروحي والمعرفي، وان الخليط الذي تتألف منه ديانات الهند «ساعد على ايجاد عدة مبادلات بين هذه الديانات وبين الإسلام، وان دخول الجماعات الهندية أفواجا في الإسلام قد جرّ في بعض البقاع إلى انتقال الكثير من آرائهم الاجتماعية إلى حياتهم الإسلامية الجديدة»[2]. واثر ذلك اتسم المسلم في الهند بالتسامح مع اتباع الديانات في موطنه، وكان أكثر استعداداً لقبول الآخر والتعايش معه في ذلك العالم، الذي يضج بالاختلاف والتنوع. من هنا لم يجد محمد اقبال ما يحول بينه وبين الإفادة من المعارف الإنسانية، بغض النظرعن مصدرها، سواء كانت غربية أم شرقية، ولم يصدر في مواقفه

(١) البرت حوراني. مصدر سابق. ص١٣٣ ـ ١٣٤.

(٢) اجناس جولد تسيهر. العقيدة والشريعة في الإسلام. ترجمة: محمد يوسف موسى وصاحباه. القاهرة: دار الكتاب المصري، ١٩٤٦، ص٢٥١.

الفكرية من معايير عقائدية أو ايديولوجيا اصطفائية تنفي الآخر. وهذه ميزة لا تنفرد فيها آثار محمد اقبال، وانما طبعت الانتاج الفكري للإسلام الهندي في القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين[١]. بيد ان تأثيرات التيار السلفي الوافد إلى الهند في مرحلة لاحقة جنح بالتفكير الإسلامي هناك لاتخاذ مواقف احادية اقصائية مغلقة، توطنت في «ندوة العلماء» في لكهنو، وبدأت بانشقاق شبلي النعماني عن السير سيد أحمد خان، وبلغت ذروتها في آثار أبي الحسن الندوي وأبي الأعلى المودودي، والأخير يعتقد بتحيز العلوم التجريبية، ويعتبر العلوم التي بدأت في الغرب موجهة لخدمة المفهوم الغربي والفوضى والالحاد[٢].

رؤيتان في تحديث التفكير الديني

من أين يبدأ تحديث التفكير الديني؟ وهل هناك أولويات في سلم المعارف التي ينبغي البدء بها؟ ولماذا أخطأت الكثير من محاولات التحديث الدرب؟ من أين نبدأ؟ وأين ننتهي؟

ليس بوسعنا تقديم اجابات صارمة ونهائية على مثل تلك الاستفهامات، لكننا نحسب ان اخفاق الكثير من محاولات التحديث يعود إلى عدم القدرة على ادراك الأولويات، والانخراط في مشاغل فكرية واجتماعية تبتعد عن مرمى التحديث، ولا تلامس مرتكزاته الأساسية، ولم تظفر بصياغة ادواته المنهاجية، ذلك ان بعض رجال الدين يتقنون فن الاثارة، واستفزاز الجمهور، من خلال اطلاق مايشبه

(١) اجناس جولد تسيهر. مذاهب التفسير الإسلامي. ترجمة: عبد الحليم النجار. بيروت: دار اقرأ، ١٩٩٢، ص٣٤٧ ـ ٣٤٨. وتشارلز آدمس. مصدر سابق. ص ٤.

(٢) أبو الأعلى المودودي. نحن والحضارة الغربية. بيروت: دار الفكر، ص١٣ ـ ١٨.



المفرقعات التي تصدم وجدان المسلم، وتفزع التدين التقليدي، وعادة ما تقتصر محاولات هؤلاء على إذاعة مجموعة فتاوى فقهية بديلة، في قضايا حياتية حساسة يبتلي بها عامة الناس، وتخالف اجماع أومشهور الفقهاء. فيختزل تحديث التفكير الديني في ذلك، ويخلع الناس ابتداء على مثل هذه المحاولات ودعاتها عناوين (الانحراف، والتجديف، والتبديع)، وفيما بعد يصفونها بـ(الاصلاح، والتحديث، والتجديد)، بالرغم من ان التحديث لا يمكن اختزاله في مجموعة فتاوى، بل ان عملية التحديث تنطلق من موقع آخر، يطاول البنى التحتية والهياكل الأساسية والجذور والمنابع، ومصادر الالهام التي ترفد الرؤية الكونية، وتتغذى منها المفاهيم الاعتقادية، والأفكار الكلامية، وكافة الآراء الاصولية، والاحكام الفقهية. بمعنى ان الفقيه مثلاً لا يستطيع ان يستنبط أحكاماً مواكبة لعصره، الا إذا تغلب على أساليب الاستنباط الفقهي الموروثة واستبدلها بأساليب أخرى، اذ ان المعرفة الفقهية محصلة لمنطق خاص يتمثل بأصول الفقه، وما لم يتمكن الفقيه من تجديد اصول الفقه والافلات من منطق الفقه القديم فليس بوسعه تجديد الفقه. واصول الفقه معرفة تشتق من مرجعيات فلسفية ومنطقية وكلامية ولغوية، وعملية تحديث هذه المعرفة ترتبط بنمط المعطيات المولدة لها.

ان تشكيل معرفة دينية مواءمة للعصر يتوقف على اعادة بناء لاهوت جديد، أو فلسفة دينية تحدد لنا مكانة الإنسان في العالم، ونمط العلاقة بينه وبين الله، وحقيقة الدين، وحدوده، ومجالات التدين، وطبيعة الظاهرة الدينية... الخ. وهذا النوع من الابحاث يتطلب التحرر من الابستمولوجيا الكلاسيكية، وتوظيف معطيات الابتسمولوجيا والعلوم الإنسانية الحديثة في الدراسات اللاهوتية.



ولعل أهم مايلفت نظر دارسي تراث محمد عبده والمهتمين بتقويم جهوده الاصلاحية هو مجموعة فتاوى جريئة أصدرها في مسائل اجتماعية، أباحت ايداع الاموال في صناديق التوفير وأخذ الفائدة عليها، وحلية ذبائح أهل الكتاب، وجواز ارتداء ملابسهم...[(١)] مضافاً إلى انتهاج محمد عبده نهجاً يعتمد على العلوم الطبيعية الحديثة في التفسير، اذ يؤول الجن في القرآن مثلاً بالميكروبات، ويحاول تأويل ماورد في القرآن عن أصل الإنسان تأويلاً يتوافق مع نظرية داروين، ويرى ان في القرآن محلاً لنظريتي «تنازع البقاء، والبقاء للأصلح»... وغير ذلك[(٢)]. واقتفى أثره طنطاوي جوهري، الذي كتب تفسيراً موسعاً في ستة وعشرين جزءاً (بدأ بالظهور منذ ١٩٢٣) «فسر فيه القرآن تفسيراً علمياً عصرياً استوعب مختلف المعارف المعاصرة، من علمية وإنسانية وسياسية ـ بل وصحافية ـ بشكل موسوعي تراكمي، وبأسلوب المصنفات العربية القديمة في السرد والاستطراد...»[(٣)].

كما يجد الدارس مساهمة محمد عبده في اللاهوت متمثلة في كتابه المعروف «رسالة التوحيد»، التي أستأثرت باهتمام واسع من دارسي فكره، واعتبرها بعضهم مسعى «في سبك علم التوحيد في قالب أكثر تمشياً مع طرائق التفكير الحديث»[(٤)]. واعتقد الدكتور حسن حنفي بأنها محاولة رائدة في تأسيس علم كلام جديد[(٥)].

---

(١) تشارلز آدمس. مصدر سابق. ص٧٦.

(٢) المصدر السابق. ص ١٣٠ ـ ١٣٢.

(٣) د. محمد جابر الأنصاري. الفكر العربي وصراع الأضداد. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩٩، ص٢٣٢.

(٤) تشارلز آدمس. مصدر سابق. ص٩٠.

(٥) د. حسن حنفي. من العقيدة إلى الثورة. القاهرة: مدبولي، ج١(المقدمة).



لكن قراءة متأنية لهذه الرسالة ترينا انها تعبر عن موقف من علم الكلام، أكثر مما تعبر عن موقف في علم الكلام، وقد وردت المسائل الكلامية فيها بشكل مدرسي تقليدي مبسط، لايتجاوز صياغة القديم ببيان جديد؛ فهي تفتقر إلى التجديد في لغة ومصطلحات علم الكلام، كما لا تترسم ابتكار منهج آخر في البحث الكلامي، أوتوظيف المكاسب والمناهج الحديثة في العلوم الإنسانية في دراسة وتحليل الموروث الكلامي، أو بلورة أدوات اجرائية مختلفة، أو بناء هندسة معرفية بديلة للمباحث الكلامية. وقد امتنع فيها عبده عن الدخول في مسائل سيطرت على علم الكلام، كالسؤال عن الصفات وعلاقتها بالذات، وهو موقف مشابه لما فعله الغزالي في «تهافت الفلاسفة». كما نص فيها على عدم التعارض بين الوحي والعقل، تبعاً لما قاله ابن رشد وغيره من الفلاسفة، واهتم بطرح بعض الآراء المعتزلية في خلق القرآن والحرية والارادة الإنسانية، وان كان أسقط «هو أوتلميذه رشيد رضا ١٨٦٥ـ ١٩٣٥» مسألة خلق القرآن في طبعة تالية، خشية الاحتجاج الذي يمكن ان تثيره هذه المسألة.

ويبدو ان تحديث محمد عبده توقف عند المسائل الفقهية والتفسيرية، من دون المساس بالقضايا الايمانية النظرية الداخلة في نطاق «علم العقائد» أو «علم الكلام»[١].

اما محمد اقبال فسعى لزحزحة علم الكلام القديم، وتمحورت جهوده على بناء فلسفة بديلة للدين، ليست مكتفية بذاتها، وانما اغتنت بما استوعبته وتمثلته من معارف الآخر.

(١) د محمد جابر الانصاري. مصدر سابق. ص ٢١٦.



وخلافاً لمحمد عبده، الذي نهى عن الخوض في الذات والصفات والقدر، فقال بصراحة «انني لا أحب ان أتكلم في هذا الأمر أكثر من هذا، والا لم أكن من الصابرين، ولخضت في أعمال القدر مع الذين خاضوا فيه»[١]. نجد محمد اقبال يستهل كتابه بقوله «ان التفكير الفلسفي ليس له حد يقف عنده، فكلما تقدمت المعرفة، وفتحت مسالك للفكر جديدة، أمكن الوصول إلى آراء اخرى»[٢].

ويبدأ اقبال بحثه في بيان امكانية استخدام المنهج العقلي الفلسفي في مباحث الدين، وتحليل جوهر الدين، والجذور العميقة للايمان وماينطوي عليه. وهذا يقوده إلى الاستعانة بآراء جماعة من الفلاسفة والمفكرين الغربيين في تفسير الدين كظاهرة وجدانية وايمانية واجتماعية، وبموازاة ذلك يحرص على استنطاق الموروث الإسلامي، خاصة آراء المتصوفة والعرفاء والفلاسفة.

لقد توفر هذا الكتاب على بناء اطار منهاجي للدراسات اللاهوتية في الإسلام، تتحدد فيه أولويات البحث، ونقطة البداية، والمنطلقات الأساسية، وأدوات التعاطي مع الابستمولوجيا والعلوم الإنسانية الحديثة، ووسائل اكتشاف البؤر المضيئة في التراث، ومدى الافادة من عناصره الحية، ودمجها بمكاسب المعارف الجديدة، وتوليفها في هندسة معرفية متناسقة الاجزاء.

ففي استقراء سريع لـ «تجديد التفكير الديني في الإسلام» يطالع القارئ آراء فلاسفة ومفكرين وعلماء غربيين، مثل «لوك، هيوم، هوكنج،

---

(١) المنار ج٦: ص٥٩٨، ٥٩٠.

(٢) محمد اقبال. مصدر سابق. ص٣.



برغسون، فرويد، ديكارت، بركلي، نيوتن، رسل، زينون، دريش، ولدن كار، ماكتاجارت، برود، اوغسطين، منك، ماكدونالد، نومان، برونج، شوبنهور، برادلي، بلانك، هيغل، لوردهالدين، رونجير، الكزاندر، رويس، جون ستيورات مل، روجربيكون، شبنجلر، هورتن، هيزنبرج، جورج فوكس، اينشتين، وليم هاملتون، لا يبنتز، يونج، داروين...»[1].

وربما لا نجد مفكراً إسلامياً يتسع أحد مؤلفاته لاستيعاب آراء هذا العدد الوفير من المفكرين في تلك الفترة. وهذا الحشد للمعارف الغربية يشي بموقف موضوعي من العلوم الحديثة، ويستند إليها كمرجعية هامة في تشريح التراث وغربلته، وتأويل النص ومعرفة مجالاته التداولية، والتوغل في دراسة الظاهرة الدينية واستجلاء مدياتها في النفس، وحقلها وحدودها في الاجتماع البشري.

ويحكي لنا هذا الطيف من الاسماء عن تنوع مرجعيات تحديث التفكير الديني عند اقبال، فهو تارة يستلهم مقولات الفلاسفة، واخرى يتعاطى مع خبرة اللاهوت المسيحي الجديد، وثالثة يستعين بعلماء النفس، أو الاجتماع، و... غيرهم. وهو بذلك يتخلص من حالة الوجل والخوف حيال معطيات اللاهوت والعلوم الإنسانية الحديثة، التي طبعت تفكير الكثير من الإسلاميين اليوم.

تديين الدنيوي

ساد الحياة الإسلامية عبر التاريخ نمط شعبي طقوسي للتدين،

(١) محمد اقبال. مصدر سابق. ص٦، ٧، ١٠، ١١، ١٢، ١٤، ٢٥، ٢٧، ٢٩، ٣٢، ٣٥، ٣٨، ٤١، ٤٣، ٤٤، ٤٦، ٥٤، ٥٥، ٦٩، ٧٠، ٨١، ١٤٨، ١٥٢، ١٨٨، ٢١٠، ٢١٨.



يسمح نمط التدين هذا للإنسان بممارسة كل فعالياته ونشاطاته الاجتماعية من دون رقابة ووصاية، ويعبر عن مشاعره وعواطفه بعفوية، ويشبع تطلعاته واشواقه وأحلامه ورغباته بتلقائية، من غير ان يعيش تناقضاً وجدانياً بين ايمانه وطقوسه واحلامه واشواقه. الّا ان الكثير من المفكرين المسلمين في العصر الحديث اتخذ من الإسلام الفقهي مرجعية وحيدة له، واختزل الدين في أبعاده الدنيوية، وأمسى مفهوم التدين بمثابة مجموعة توصيفات وتعليمات ترتبط بالشأن الدنيوي لحياة الإنسان، وتركزت الجهود على التنقيب عن المضمون العملي الاجتماعي والسياسي للدين، والمعتقدات، وتأويل النصوص تأويلاً دنيوياً، بنحو نادى بعض الباحثين بضرورة الانتقال «من السماء إلى الأرض، ومن الله إلى الإنسان، ومن الآخرة إلى الدنيا»(١). ونجم عن هذا المفهوم تمديد مفهوم الدين وجعله مفهوماً شمولياً يستوعب كافة مجالات الحياة، ويدمغ عوالم الذهن والتفكير والواقع والفعاليات الاجتماعية والاقتصادية والعلاقات السياسية والدولية بصبغة دينية. وتزامن مع ذلك تقويض المعاني الرمزية للدين، وتقليص أبعاده الميتافيزيقية، وسلخ التدين من الاحلام واشواق الروح والتطلع إلى الغيب، وبالتالي ذبول الهالة القدسية في العالم، وطمس الاسرار، وتحويل الدين إلى ايديولوجيا، تختزله في تفسير رسمي سطحي مبسط وضيق.

ان أدلجة الدين والتشديد على دنيويته يفضي إلى تفريغه من مضمونه الروحي، ويستغرقه في مجالات بعيدة عن العوالم الجوانية الباطنية للإنسان، وبدلاً من ان يعمل على تطهير الباطن، وترسيخ النزعة الإنسانية والمعنوية، وتربية الذوق الفني، ومنح العواطف رقة وشفافية،

---

(١) د. حسن حنفي. مصدر سابق.



بدلاً من ذلك يتحول الدين إلى وسيلة للكراهية، وأداة للاحتراب والصراع.

يكتب محمد اقبال موجزاً غاية الدين بقوله: «فالدين ليس علم الطبيعة أو علم الكيمياء، الذي يبحث عن الطبيعة في قوانين السببية، ولكن غايته الحقيقية هي تفسير ميدان من ميادين التجارب الإنسانية، هو ميدان الرياضة الدينية الذي يختلف عن ميادين العلوم السابقة كل الاختلاف، والذي لا يمكن رد أسسه إلى أسس أي علم آخر»[١]. ويسهب في بحث طبيعة الرياضة الدينية في موارد متعددة من كتابه، ويتحدث عن رديفتيها التجربة الصوفية والتجربة الدينية[٢]، ويقيم البرهان الفلسفي على ظهور التجربة الدينية، ويخلص إلى أن الفرق بين الدين والفلسفة، يكمن في «ان الدين يهدف إلى اتصال بالحقيقة أقرب وأوثق، فالفلسفة نظريات، اما الدين فتجربة حية، ومشاركة واتصال وثيق... ان الدين في جوهره تجربة، وانه لا بد ان تكون التجربة اساسه وقاعدته...»[٣]. ويُشرّح التجربة الصوفية الفريدة للحلاج ولغيره من اعلام التصوف الإسلامي.

ويمكن القول اننا امام محاولة علمية رائدة لاسترداد المدلول الروحي للدين، واعادة المضمون التطهري الباطني للتدين، وتحريره من المسخ والتشويه، الذي تعرض له منذ القرن التاسع عشر على يد البروتستانتية الإسلامية.

ومن نتائج مفهوم محمد اقبال للدين، واستيعابه لتراث الفلاسفة

---

(١) محمد اقبال. مصدر سابق. ص٣٣ ـ ٣٤.
(٢) محمد اقبال. مصدر سابق. ص١٥، ٢٢، ٢٣، ٢٤، ٢٦، ٢٧، ٢٨، ٢٩، ٣٦، ٧٤، ١١٠، ١٢٦، ١٢٧، ٢١٠.
(٣) محمد اقبال. مصدر سابق. ص٧٤، ٢١٠.



والمتكلمين والعرفاء، وتمثله للتجربة الصوفية، واطلاعه الجيد على الفلسفة والعلوم الإنسانية الحديثة، انه تحلى ببراعة في تأويل القرآن، وتعاطى مع لغته باعتبارها لغة رمزية خاطب الله بها الإنسان للإشارة إلى معان لا تتسع لها قوالب الألفاظ. وأتاح له هذا الاسلوب ان يغور في مداليل النص الخفية، ويتوغل في مضمونه الباطني، باعتباره رموزاً واشارات وشفرات لحقائق تضيق عنها العبارات. فمثلاً يقدم تأويلاً لبعض القصص القرآني؛ فيرى «ان قصة هبوط آدم كما جاءت في القرآن، لا صلة لها بظهور الإنسان الأول على هذا الكوكب، وانما أريد بها بالأحرى بيان ارتقاء الإنسان من بداية الشهوة الغريزية إلى الشعور بأن له نفساً حرة قادرة على الشك والعصيان»[١]. وفي السياق ذاته يقدم تأويلاً للجنة والنار لا يتفق مع ماهو معروف في تراث المتكلمين[٢].

ولا ريب ان أية محاولة لتحديث التفكير الديني لا تنفتح على رؤية مختلفة في تحديد مدلول لغة الدين، لا تستطيع ان تخطو اية خطوة جريئة إلى الامام، تبلور اجتهاداً بديلاً، يسهم في بناء تصور يواكب العصر للدين والتدين. ان الجمود عند فهم حرفي قشري سطحي للنص، لا يمكن ان يقدم لنا فهما جديداً، بل يكرر دائماً ما قاله القدماء، وينتهي إلى مواقف سكونية قارة.

مصير الرؤيتين

ما هو مصير رؤية كل من محمد اقبال ومحمد عبده في تحديث التفكير الديني، واين التقى المساران؟واين افترقا؟

---

(١) محمد اقبال. مصدر سابق. ص٩٩.

(٢) محمد اقبال. مصدر سابق. ص١٤١.



امتدت رؤية اقبال في الفكر الإسلامي المعاصر عبر آراء الدكتور فضل الرحمن، وهو مفكر باكستاني عمل في الحقل التربوي في باكستان، الا انه اضطر للهجرة من بلاده بعد تعرضه لهجمة شرسة من الجماعات السلفية، فأمضى ماتبقى من حياته استاذاً للفكر الإسلامي في قسم لغات الشرق الأدنى في جامعة شيكاغو، حتى توفي عام ١٩٨٨.

واثر هيمنة الجماعات السلفية على الحياة الثقافية في الهند وباكستان اضمحل الخط الفكري لمحمد اقبال. وان كان التفكير الديني في إيران في النصف الثاني من القرن العشرين أعاد انتاج المقولات المركزية في فكر اقبال، وعمل على تنميتها وتطويرها، لاسيما رأيه في ختم النبوة الذي يتلخص في «ان النبوة لتبلغ كمالها الأخير في ادراك الحاجة إلى إلغاء النبوة نفسها. وهو أمر ينطوي على ادراكها العميق لاستحالة بقاء الوجود معتمداً على مقود يقاد منه، وان الإنسان لكي يحصل على كمال معرفته لنفسه ينبغي ان يترك ليعتمد في النهاية على وسائله هو»[١]. فقد التقط الدكتور علي شريعتي وغيره هذا الرأي، وصاغ على ضوئه عدة مفاهيم مركزية في فكره. وهكذا استعار الشيخ مرتضى المطهري رأي اقبال في كون الاجتهاد هو «اس الحركة في الإسلام»[٢] وقدم على ضوئه تفسيراً موسعاً للثابت والمتغير ودور الاجتهاد في التفكير الإسلامي.

كما أفاد مفكرون إيرانيون آخرون من مقولات اقبال، ووظفوها في دعوتهم لتحديث التفكير الديني.

---

(١) محمد اقبال. مصدر سابق. ص ١٤٤.

(٢) محمد اقبال. مصدر سابق. ص١٧٠.



اما محمد عبده فامتد من خلال تلميذه رشيد رضا الذي عمل على احياء النزعة السلفية وبعثها من التراث، وحرص على تكريسها عبر مجلته «المنار» وكتاباته المتنوعة.

وقد كانت آثار الغزالي من أهم مصادر الهام جمال الدين الافغاني ومحمد عبده ورشيد رضا «فقد تأثر الثلاثة بمصنفات الغزالي تأثراً بعيد الغور. اما جمال الدين فبالرغم من قلة ما وصل الينا من مؤلفاته، نجد في ذلك القليل الدليل على ما كان لكتب الغزالي من القيمة عنده. ولسنا نخطئ أثر الغزالي في كتابات الشيخ محمد عبده. اما محمد رشيد رضا، فيقرر ان الغزالي كان معلمه الأول العظيم، الذي اهتدى بهداه في باكورة ايامه»[١].

واختزلت هذه الحركة الغزالي في مناهضته للمنحى العقلاني الحر في التفكير الديني، واحكامه الجائرة بالتكفير والتبديع والتفسيق على جماعة من الحكماء والعرفاء والعقلانيين المسلمين، في «تهافت الفلاسفة» وغيره من آثاره. فأمسى الإسلام الفقهي والإسلام الكلامي الأشعري المستلهم من الغزالي وغيره هما المرجعية لديهم، دون السعي لإحياء إسلام العرفاء والمتصوفة والفلاسفة، أو توظيف الميراث الصوفي للغزالي في بناء رؤية دينية معنوية حديثة. بالرغم من ان نشأة عبده الأولى كانت تنزع للتصوف، و«كان اللاهوت الصوفي أشد استهواء له، فغدا التصوف لمدة طويلة درسه المفضل، كما كان موضوع أول كتاب نشر له. وعاش لفترة عيشة تقشف، قاطعاً العلائق مع الناس»[٢]. بل ان بداية حياة عبده الموغلة في التصوف السلوكي الطرقي، وتشبعه بالزهد باكراً،

---

(١) تشارلز آدمس. مصدر سابق. ص١٩٣.

(٢) البرت حوراني. مصدر سابق. ص١٤٠.



أخذت تضمحل بالتدريج لديه، وابتعد في خاتمة المطاف عن هذا الحقل الروحي الخصب. والمؤسف ان محمد عبده لم يسمح بنشر «الفتوحات المكية» لابن عربي، عندما رأس، في الفترة الاخيرة من حياته، لجنة تشرف على نشر الروائع الكلاسيكية[1].

اما مصدر الالهام الثاني لهذه الحركة فهو ابن تيمية وابن قيم الجوزية، فقد أخذ الشيخ محمد عبده والسيد رشيد رضا طريقتهما في الافتاء من (أعلام الموقعين) لابن قيم الجوزية. وكان رشيد رضا يعتمد على ابن تيمية. وقد نشر في المنار طائفة من مصنفات هذين العالمين، وأعيد طبع بعضها بواسطة المنار أو برعايته. ويمكن ان نلاحظ بوضوح التشابه القوي بين الآراء التي كان يقول بها دعاة الاصلاح في مصر وبين آراء ابن حنبل وابن تيمية وابن قيم الجوزية[2].

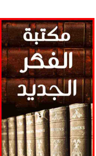
لقد كان استبعاد (رشيد رضا ـ حسن البنا ـ سيد قطب) لتراث الفلاسفة والعرفاء والمتصوفة، ونعته بأنه تراث باطني ضال ومنحرف، ونفي التجربة الروحية عن الإسلام، أحد أهم العوامل لتنامي التيار السلفي النصوصي الحرفي، وهيمنته على الحياة الثقافية والسياسية والاجتماعية في دنيا الإسلام اليوم. وعجز التفكير الديني لدى الإسلام الاصولي، وقصوره في الانفتاح على ما يعانده من الافكار.

وبعد ان امتد رشيد رضا في حسن البنا ثم سيد قطب، التقى قطب في تفكيره بأبي الاعلى المودودي، والأخير أبرز داعية للإسلام السياسي في الهند وباكستان، وافكاره تمثل في حقل واسع منها النفي الكامل لرؤية اقبال في تحديث التفكير الديني. اذ تبلورت في كتابات المودودي مجموعة

---

(١) البرت حوراني. مصدر سابق. ص١٥٨. عن المنار ع٧ (١٩٠٤ ـ ١٩٠٥) ص٤٣٩.

(٢) تشارلز آدمس. مصدر سابق. ص١٩٣ ـ ١٩٥.



رؤى حول الحاكمية الالهية، والجاهلية... وغيرها، استوحاها من البيئة الهندية، وما تحفل به من احتراب وصراعات بين المسلمين والهندوس، قبل استقلال المسلمين في باكستان، وما اكتوى به المجتمع الإسلامي هناك من جراحات وآلام. فاكتست هذه الرؤى على يديه صياغة مفاهيمية، بتوظيف النصوص من آيات وروايات، كمستند لتعميم مفهوم «الجاهلية»، وشرعنة غيره من المفاهيم. ثم تسللت هذه المفاهيم إلى ادبيات الإسلاميين خارج الهند، وتغلغلت في آثار سيد قطب، خاصة كتابه «معالم في الطريق» وتفسيره «في ظلال القرآن». وأمست من المفاهيم الملتبسة في أدبيات الإسلاميين، واستبدت ببعض المراهقين رغبة في الخروج على المجتمع وتكفيره، أثر القراءة القطبية لمفهوم الجاهلية.

ان المودودي لم يكن باحثاً معمقاً كمحمد اقبال، غير انه كان ذا تأثير بالغ في اتباعه عبر كتاباته ومحاضراته، فقد لعب خطابه التعبوي دوراً حاسماً في مسار الحركة الإسلامية في شبه القارة الهندية ومصيرها. لكن خطاب المودودي بالرغم من نفاذه إلى وجدان الجماهير، وتجنيدها في اللحظات الحرجة، لم يعمل على اعداد مثقفين جادين في اطار جماعته، ذلك ان المودودي لم يتمكن من التعبير عن اية رؤية فسيحة أو عميقة للدور، الذي ينبغي على الإسلام ان يلعبه في العالم، باعتباره كان صحافياً أكثر منه مفكراً جاداً، كان يكتب بسرعة، ويصل إلى نتائج سطحية، وكان يكتب باستمرار، لذلك لم يصبح أيٌّ من اتباعه دارساً جاداً للإسلام، لأنهم كانوا يحسبون ان ما يقوله المودودي هو كلمة الإسلام الاخيرة، حسب توصيف فضل الرحمن[1].

---

(١) فضل الرحمن. الإسلام وضرورة التحديث: نحو إحداث تغيير في التقاليد الثقافية. ترجمة: إبراهيم العريس. بيروت: دار الساقي، ١٩٩٣، ص١٧٥.

وختاماً اتمنى على الباحثين والدارسين المهتمين بالشيخ محمد عبده، العودة إلى تراثه وغربلته وتقويمه ونقده، والخلاص من الاحكام التبجيلية ومنطق الثناء والمديح الزائف، الذي يشي بتضخم الذات أكثر مما يشي بالاستناد إلى معايير علمية موضوعية، ولا يميز بين المعرفة البسيطة في آثار محمد عبده، والمعرفة المركبة العميقة في آثار محمد اقبال، التي تتنوع مرجعياتها، وتعبر عن نسيج من الروافد المنحدرة من منابع ثقافية وحضارية متنوعة.

ان الاحكام العاجلة والمواقف التبجيلية لا تكف عن الارتقاء بطائفة من الكتاب والصحفيين الاحيائيين، والمبشرين بالنهضة، ودعاة الاصلاح، فتجعلهم فلاسفة كباراً ومفكرين عمالقة. وهي عاهة ثقافية شائعة في آرائنا وكتاباتنا المتأخرة، كتعويض عن مأزقنا الحضاري، وتخلفنا وعجزنا عن المساهمة في اعياد التاريخ، وانجاز المعطيات العلمية والمعرفية والمدنية للعصر.

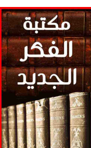
هذه هي قراءتي لرؤية محمد عبده في تحديث التفكير الديني (أو ما أراد لها رشيد رضا ان تجري وتتجسد)، ورؤية محمد اقبال. وكل قراءة اجتهاد ينبثق من خلفيات القارئ ومسبقاته ومفاهيمه وثقافته وتطلعاته وآماله. ولا أنفي تحيزاتي الطبيعية البشرية، وقبلياتي الحتمية، ورغباتي في هذه القراءة. وربما ليس هذا هو محمد عبده ولا محمد اقبال، لكن الأكيد ان هذا هو فهمي لهما. ولا أستطيع ان أكون الا أنا. وقد يشفع لي اني استندت في استخلاص هذه القراءة على مراجعة تراثنا القريب، لا سيما آثار عبده واقبال، التي طالعت بعضها مرات عديدة.


مكتبة
الفكر
الجديد

ـ ١٠ ـ

إسلامية المعرفة
قضية أيديولوجية من دون مضمون معرفي(*)

(*) ندوة المعهد العالمي للفكر الإسلامي في اسطنبول، بمناسبة مرور خمسة وعشرين عاماً على تأسيس المعهد «٢٢ ـ ٢٤ ديسمبر ٢٠٠٦».




مكتبة
الفكر
الجديد

منذ ظهور التفكير الفلسفي تمحورت جهود الفلاسفة والباحثين في الفلسفة حول قضايا (المعرفة) و(الوجود) و(القيم). وقد سبق نضوج الوعي الفلسفي ظهور الحركة السوفسطائية التي أشاعت نوعاً من الاستدلال المخاتل، الذي يبتنى على (ان المعرفة نسبية وليست مطلقة، وان لكل قضية جانبين يناقض أحدهما الآخر، ولا شيء أصدق من شيء، لكنه قد يكون أفضل منه بالقياس إلى منظور الفرد) حسب ما يقول أحد اعلامها (بروتاغوراس). فكانت المشكلة المركزية لها مشكلة معرفية، ويعود الفضل للفيلسوف الاثيني سقراط ثم تلميذه افلاطون ومن بعدهما أرسطو في تحرير الوعي اليوناني من سطوة هذه الحركة، التي اشاعت الاضطراب في الرؤية والشك والارتياب.

وفي العصر الوسيط نقض القديس اوغسطين دعاوى الشكاك، الذين ذهبوا إلى عدم قدرة العقل للوصول إلى حقيقة مطلقة، فدلل على أن هناك حقيقة مطلقة لا يرقى إليها الشك.

وكانت قضية المعرفة من أبرز القضايا التي واكبت الفلسفة منذ مطلع التفكير الفلسفي، وظلت على الدوام واحدة من المشاغل المركزية للعقل الفلسفي، كما نلاحظ في التراث الفلسفي للعصر الهيلنستي، والمدارس التي سادت فيه (المدرسة الابيقورية، المدرسة الرواقية،



مدرسة الاسكندرية)، والعصر الوسيط، مع (آباء الكنيسة) و(الفلسفة المدرسية) و(الاسمية).

ومنذ بداية عصر النهضة طغت مسألة المعرفة في التفكر الفلسفي الغربي على غيرها من مشاغل الفلسفة، وأصبحت هي القضية الأساسية، وما سواها من قضايا تتفرع عليها، ذلك ان المقولات والأفكار والمؤلفات الهامة في هذا العصر وما تلاه، اهتمت بالدرجة الأولى بالمعرفة وقواعد التفكير المنطقي السليم، كما نلاحظ في (الاورغانون الجديد) لفرنسيس بيكون، الذي يتناول أسس الاستقراء والمنطق التجريبي، و(الكوجيتو) الذي عرضه ديكارت في كتابه (مقال في المنهج).

وفي عصر التنوير واصل الفلاسفة في مؤلفاتهم الاهتمام بمسألة المعرفة واعتبارها المسألة الأهم، مثلما نجد في كتاب جون لوك (محاولة في الادراك الإنساني)، مروراً بكتاب (نقد العقل المحض) للفيلسوف الألماني عمانوئيل كانط، ثم الاتجاهات الفلسفية في القرن التاسع عشر، إلى المدارس والحلقات الفلسفية في القرن العشرين، وأشهرها (حلقة فينا)، التي أرست مرتكزات (الوضعية المنطقية) وبشرت بـ (التصور العلمي للعالم) من خلال مجلتها (المعرفة)، وسادت مقولاتها عالمياً في النصف الأول من القرن العشرين، ولما تزل رؤاها مصدر الهام فلسفة العلم ومناهجها المتنوعة حتى عصرنا الراهن.

المعرفة عند الإسلاميين

بدأ الوحي الالهي بخطاب (اقرأ)، وتكرر الأمر بالقراءة في الآيات الأولى التي خوطب بها النبي، واقترن الأمر بالقراءة بصفة العلم للباري

تعالى (علم الإنسان ما لم يعلم)، وتعليمه بالقلم (الذي علم بالقلم)، وكل ذلك يرمز إلى أن قضية المعرفة والعلم تمثل بوابة تنفتح عنها كل قضايا التفكير الديني وغيره من ألوان التفكير الأخرى. وتكرر تداول مصطلحات (العلم، المعرفة، الادراك، الفكر، التذكر، الفقه، العقل، الدراية، الحكمة، الشعور) ومشتقاتها في القرآن الكريم، فمثلاً ورد لفظ (المعرفة) ومشتقاتها في (٧١) واحد وسبعين موضعا.

وبالرغم من ان المحور المركزي للبحث والتفكير في الفلسفة الإسلامية هو (الوجود)، لأن الحكمة الالهية كما وسموها، هي (علم يبحث فيه عن أحوال الموجود بما هو موجود) غير ان الفلاسفة المسلمين عالجوا حقيقة العلم والمعرفة، وأنواعها ومراتبها، ومصادرها، وحكايتها عن الواقع وقيمتها، وغير ذلك، في مباحث (النفس، والعقل والعاقل والمعقول، والمقولات، والكلي، والوجود الذهني)، وان لم يفردوا باباً خاصاً بمباحث المعرفة في مؤلفاتهم.

وهكذا اهتم بقضية المعرفة علماء الكلام والمتصوفة والعرفاء، كلٌ بحسب مسلّماته وآلياته. فبينما اعتبر المتصوفة المعرفة حالة ذاتية، ذوقية ووجدانية، مصدرها الإلهام أو الفيض الإلهي، وأدواتها القلب والإرادة من خلال تصفية النفس والرياضات الروحية، اتجه المتكلمون نحو تفسير موضوعي للمعرفة عماده الاستدلال بقياس المماثلة (قياس الغائب على الشاهد) وآليّتي السبر والتقسيم والدوران، منطلقين في استلالاتهم عن جملة من المفاهيم والقضايا الصادقة في نظرهم (جلها جاء القاضي عبد الجبار على ذكرها في الأجزاء المخصصة للنظر في موسوعته «المغني»)، والتي سترسم جميع تركتهم الفكرية في كل حقول المعرفة الإسلامية من اللغة والنحو والبلاغة، مروراً بالفقه وأصوله، وانتهاءً بعلوم القرآن وأساليبهم في تفسيره.



المعرفة عند الإسلاميين في العصر الحديث

كان الشيخ محمد عبده من اوائل الذين اشاروا إلى طبيعة المعرفة في الإسلام ومصادرها، وتلاه الشيخ مصطفى عبدالرازق في كتابه المعروف (تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية)، ومن بعده تلميذه الدكتور علي سامي النشار في (مناهج البحث عند مفكري الإسلام) و(نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام)، لكن الجهد المميز في هذا المضمار هو جهد محمد اقبال في (تجديد التفكير الديني في الإسلام)، الذي درس بعمق طبيعة المعرفة الدينية، وتجليات التجربة الدينية، والحيز الذي تحتله المعرفة الذوقية الشهودية في المعرفة الدينية.

ويمكن القول إن كتاب (أصول الفلسفة والمنهج الواقعي)، الذي ألفه السيد محمد حسين الطباطبائي، وكتب تعليقة موسعة عليه تلميذه الشيخ مرتضى المطهري، هو أول كتاب في الفلسفة الإسلامية الحديثة يخصص مساحة واسعة لبحث (المعرفة). فبعد ان فرغ الطباطبائي في المقالتين الأولى والثانية من بيان (معنى الفلسفة وحدودها، والعلاقة بينها وبين العلوم الطبيعية والرياضية) دشن بحثه بنظرية المعرفة، وأولاها أهمية متميزة، حيث جعلها تتصدر مسائل الفلسفة الأخرى، وعمل على ترتيب البحث فيها على ثلاثة محاور متسلسلة منطقياً، تبدأ بـ (قيمة المعرفة) يليها (مصدر المعرفة) وتنتهي بـ (حدود المعرفة).

ومضافاً إلى تقديم البحث في (نظرية المعرفة) وما يتصل بها من المسائل مثل (الادراكات) على غيرها، فإنها استوعبت حيزاً كبيراً من كتاب (أصول الفلسفة)، اذ انبسطت على معظم صفحات الجزء الأول، واحتلت صفحات الجزء الثاني بتمامها، فيما اشتملت الأجزاء الثلاثة الباقية من الكتاب على بقية المسائل الفلسفية الأخرى، وبذلك يغدو (أصول الفلسفة) أول مؤلف في الفلسفة الإسلامية الحديثة يعالج مسألة



المعرفة بهذه الكيفية، ويخصها بعناوين ومباحث مستقلة مفصلة، وتتبلور فيه الصيغة النظرية لها، ويوليها هذا القدر من البحث والتحليل.

كما تناول السيد محمد باقر الصدر قضية المعرفة في كتاب (فلسفتنا) في الفصل الأول، فبحث (المصدر الأساسي للمعرفة) وأشهر النظريات في تفسير المعرفة التصورية والتصديقية، ثم أوضح موقف الفلاسفة المسلمين حيال ذلك، وفي الفصل الثاني درس (قيمة المعرفة) واستعرض بشكل نقدي مسار الموقف الفلسفي الأوروبي ازاء قيمة المعرفة وامكان كشفها عن الحقيقة، منذ النزعات الارتيابية المبكرة في الفكر الغربي إلى العصر الحديث.

وفي مرحلة لاحقة عالج السيد الصدر الأساس المنطقي للاستدلال الاستقرائي الذي تقوم عليه جُلَّ المعارف البشرية، دارساً ذلك ـ تحليلاً ونقداً ـ من خلال معالجة مشكلة التعميم الاستقرائية لدى كل من المدرسة الأرسطية ومصادراتها العقلية، ونظريات المنطق الحديث وتفسيراته لنظرية الاحتمال، فكشف في كتابه (الأسس المنطقية للاستقراء) محدودية نظرية البرهان الأرسطية في تشكيل المعرفة، وخطأ الفكر الغربي في تفسيره لنظرية الاحتمال، مقدماً اتجاهاً جديداً في نظرية المعرفة يفسّر الجزء الأكبر منها تفسيراً استقرائياً عبر محاولة بديلة في تفسير حساب الاحتمال، شكلت أساساً لفهم آخر لنظرية المعرفة بكل تفاصيلها، اصطلح عليها (المذهب الذاتي للمعرفة).

المعرفة عند الإسلاميين في ربع القرن الأخير

لا يشك أحد في ان العقدين الأخيرين من القرن العشرين كانا من أشد سنوات ذلك القرن في المخاضات والارهاصات السياسية

والاجتماعية والثقافية في عالمنا، والمتابع لحركة الفكر الإسلامي في هذه الحقبة يستطيع ان يرصد عدة تحولات ومنعطفات هامة، في مسائل: (فلسفة الدين، وعلم الكلام، والتأويل، وقراءة النص، وفلسفة الفقه، ومقاصد الشريعة، والنظام المعرفي).

ففيما يتعلق بقضية المعرفة ظهرت جماعة إسلامية أشهرت مشروعها عبر معهد أبحاث، وعبرت عن نفسها بـ (إسلامية المعرفة) ومعهدها بـ (المعهد العالمي للفكر الإسلامي) الذي تأسس سنة ١٩٨١، وهي ترى ان العلوم الإنسانية والاجتماعية الغربية علوم متحيزة، اصطبغت بلون المحيط الذي نشأت وتطورت فيه، وما يحفل به ذلك المحيط، من ملابسات، وقيم ثقافية، ومعايير منهجية، تستند إلى قراءة أُحادية هي (قراءة الكون) فقط، وهذه القراءة تجسد حالة فصام حاد، لأنها تستبعد قراءة الوحي، التي تتكامل بها قراءة الكون، عبر منهج (الجمع بين القراءتين). كذلك تعتقد جماعة (إسلامية المعرفة) بأن فلسفة (العلوم الطبيعية) و(العلوم البحتة) هي فلسفة وضعية قاصرة، افضت إلى منهج وضعي مادي، يفسر ما يجري في العالم على أساس الجدل بين الإنسان والطبيعة، من دون وعي لدور الله في العالم، وباختزال دور الباري تعالى يختزل الإنسان والعالم إلى مجموعة موجودات وأشياء مادية لاغير.

وتتلخص المرتكزات المنهجية لإسلامية المعرفة، حسب رأي دعاتها، بما يلي:

١ ـ صياغة النظام المعرفي الإسلامي.

٢ ـ اكتشاف المنهجية القرآنية.



ولكي يتحقق ذلك، تعمل على:

٣ ـ بناء منهج للتعامل مع القرآن الكريم.

٤ ـ بناء منهج للتعامل مع السنة النبوية المطهرة.

٥ ـ بناء منهج للتعامل مع التراث الإسلامي.

٦ ـ بناء منهج للتعامل مع التراث الغربي والتراث الإنساني.

وقد توسلت جماعة (إسلامية المعرفة) لبلوغ هدفها بعقد حلقات نقاشية وندوات ومؤتمرات، واصدار دوريات، وكتابة دراسات وكتب، وتأسيس مراكز بحوث، ومؤسسات أكاديمية.

وبموازاة هذه الجماعة كانت هناك جماعة أخرى تتشكل في إيران، وتعمل على تقديم صياغة مختلفة لفهم معرفي، يفسر طبيعة المعرفة الدينية، ويشرح آلية فهم الدين وكيفيته، والتأشير على خصائص المعرفة الدينية بالمقارنة مع سائر المعارف البشرية، ودراسة أبعاد العلاقة بين المعرفة الدينية وباقي المعارف البشرية، والكشف عن أسباب تحوّل وثبات المعرفة الدينية على امتداد التاريخ.

وكان الدكتور عبدالكريم سروش، قد درس ذلك في كتابه (القبض والبسط النظري للشريعة) وعبر عنه بـ (نظرية تكامل المعرفة الدينية). وتستند نظرية تكامل المعرفة الدينية إلى الاركان التالية:

١ ـ الدين والمعرفة الدينية امران متغايران (وليسا متعارضين أو متضادين).

٢ ـ الدين ثابت، ولا يطرأ عليه أي تغيير أو تحوّل.

٣ ـ المعرفة الدينية إحدى أنواع المعارف البشرية.



٤ ـ المعارف البشرية مترابطة ومتداخلة مع بعضها.

٥ ـ المعارف البشرية متحوّلة ومتغيرة.

٦ ـ تحولات المعارف البشرية تكاملية، وليست تراجعية وسلبية.

وحسب رصدنا للمشهد الثقافي في العالم العربي وإيران والانتاج الفكري الإسلامي بالعربية والفارسية في السنوات ١٩٨٠ ـ ٢٠٠٠، وجدنا ان اتجاه (إسلامية المعرفة) في العالم العربي أبرز اتجاه يسعى لصياغة نظام معرفي من خلال محاولات وكتابات عديدة، وهكذا لاحظنا اتجاه (تكامل المعرفة الدينية) في إيران يقف في الجهة الأخرى المقابلة لـ (إسلامية المعرفة)، وهو الأبرز والأشد إثارة، فما زالت النقاشات التي تجاوز بعضها الآداب العلمية مستمرة، حول رؤى وأفكار هذا الاتجاه، خاصة وان صاحبها يؤجج السجال ويغذيه، من خلال تلاحق اطروحاته في (التعددية الدينية) و(البسط في التجربة النبوية).

التحيز والتمركز في المعرفة

لا ريب ان (إسلامية المعرفة) واحدة من الموضوعات المحورية في الفكر الإسلامي المعاصر، وقد نادى بها جماعة من الباحثين والمفكرين المسلمين في البلاد العربية وإيران وباكستان وماليزيا واندونيسيا وتركيا والولايات المتحدة، وأخذت عدة مؤسسات على عاتقها النهوض بهذه المهمة، وعقدت عشرات الندوات والمؤتمرات والحلقات النقاشية، لدراستها، وبرز تباين حاد بين موقف المناهضين لها ودعاتها، بحيث طغت في بعض الكتابات حالة تشهيرية غير علمية، وأضحى كل واحد يتهم الآخر بما يحلو له، وأسرف بعض الكتّاب في اتهام جماعة إسلامية المعرفة، فاعتبروهم تعبيراً مقنّعاً للحالة السلفية،



وجرَّدوهم من أية أهلية للبحث العلمي، وتعاملوا مع الانتاج الفكري الوفير والمتنوع في هذا الموضوع من منظور واحد، وحكموا عليه بجملته بالأحكام ذاتها، ولم يميزوا بين مستوياته المختلفة.

وبغية التعرف على موقف علمي يتجاوز الاحكام العاجلة، ويدرس إسلامية المعرفة دراسة اقرب إلى الانصاف والموضوعية، ينبغي دراسة الموضوع من ابعاده المختلفة، ومحاولة الكشف عن منطلقاته في التراث والمعرفة الحديثة، والبحث في مرجعياته ومداخله المتعددة.

ففي استقراء عاجل نجد أكثر من موقف حيال إسلامية المعرفة، ففي الوقت الذي يشدد فيه عدة باحثين على ضرورتها الحضارية والمنهجية، ويعتقدون بأنها سبيلنا الوحيد لتوطين وتبيئة علوم خاصة بنا، تتناسب مع موروثنا وهويتنا وعقيدتنا، وتتطهر من الرؤية الوضعية للعلوم الغربية، ترفض مواقف أخرى هذا الفهم، وتحسبه تفسيراً مبسطاً للمعرفة الحديثة، ووسيلة من وسائل التعبئة الايديولوجية المقنعة بقناع معرفي.

وتجد الدعوة إلى إسلامية المعرفة مبررها في ان العلوم الإنسانية لا يمكن سلخها عن محيطها الحضاري الذي ولدت في فضائه الخاص، كما أنه ليس بوسعنا نفي تأثير العوامل الايديولوجية والثقافية والتاريخية والجغرافية في صيرورتها وتشكلها. وبالتالي تصطبغ هذه العلوم بصبغة معينة، تغدو فيها متحيزة وليست محايدة، ذلك انها تتلون بلون المحيط، وما يسوده من رؤية كونية، وفهم وضعي للكون والإنسان والحياة. وحسب الدكتور عبدالوهاب المسيري، فإن علمانية العلوم التي ظهرت في القرن السابع عشر عملت على فصل العلوم عن المنظومة القيمية، ونزع القداسة عن كل شيء، وسحب الأشياء من عالم الإنسان، ووضعها في عالم الأشياء، ثم انتهت بسحب الإنسان من عالم الإنسان ووضعه



في عالم الأشياء، وبذلك يسود منطق الأشياء. ويحذر الدكتور سيد حسين نصر من شيوع الطابع العرفي اللاتقديسي في دنيانا، ويدعو إلى الاهتمام بالعلم المقدس، والمزاوجة بين المعرفة والأمر القدسي.

لكن الدعوة إلى ما يسمى بالعلم المقدس يكتنفها الابهام، ولا تخلو من هجاء ونفي لكل ما هو غربي، ويتمدد فيها مدلول المقدس، فيستوعب التراث، والتمثلات المتنوعة للاجتماع الإسلامي، وهو مدلول يستقي مرجعياته من آثار المتصوفة والعرفاء، وشيء من نقد تيارات ما بعد الحداثة للعقل والعقلانية في الغرب.

اما محاولة تحرير المعرفة من التحيزات والرؤية الوضعية، فإنها بمقدار توظيفها للاطر الاجتماعية والاقتصادية والثقافية في تفسير تأثير العوامل المادية في المعرفة، تتورط في تحيز من نوع آخر، عندما تتحول المقولات التراثية النسبية لديها إلى مقولات مطلقة.

ان التعاطي النقدي مع المعرفة الحديثة، والذي طالما اضحى موقفاً هجائياً، يتوارى خلفه موقف تبجيلي يغيب فيه النقد ازاء التراث، فلا نعثر على دراسات نقدية جادة للتراث لدى الإسلاميين، بينما تتراكم الكتابات في نقد الغرب وهجاء حضارته وقيمه وعلومه، بلا تمييز بين وجوه الغرب «الحضاري، والمعرفي، والتقني، والثقافي، والتاريخي، والسياسي، والاستعماري». وربما كانت وحشية الغرب الاستعماري، والتاريخ المتوحش للامبريالية، في التعامل مع عالمنا، وكذلك ظهور النزعات المادية والعبثية في الاتجاهات الفلسفية والأدبية والفنية، هو الذي اسبغ على العلوم الحديثة الصورة الاستعمارية، وعدم التفكيك بين العلم والوجه الامبريالي العنصري للغرب.

وتظل المعطيات الحديثة في العلوم الإنسانية، والعلوم الطبيعية،



والعلوم البحتة، أهم مكاسب العصر، وكل ما أنجزه الغرب من تقدم ورفاهية انما هو ثمرة لامتلاكه العلم الحديث، ومثابرته المتواصلة على تنميته ومراجعته وتصويب أخطائه وتطويره. بينما يقبع في نفق التخلف من يفتقد العلم، ويبقى على هامش حركة التاريخ، مستهلكاً لما ينجزه غيره.

وليس هناك من سبيل للخروج من نفق التخلف إلا بمواكبة أداء العلم، وملاحقة الابداع البشري المستمر في كافة حقول المعرفة، والتخلص من حالة الوجل والحساسية في التعاطي مع المعارف الراهنة، تلك الحالة التي تترسخ كل يوم في مجتمعاتنا، بسبب طائفة من الشعارات التعبوية والسياسية، والتباس مفاهيم «الغرب، والتغريب، والغزو الثقافي، والاختراق الثقافي، والغزو الفكري، والتبعية الفكرية، وغيرها»، والتندر بالعلوم الإنسانية الجديدة، وعدم ادراك اهميتها، ودورها في دراسة المشكلات الاجتماعية، وقدرتها على تفسير الكثير من الظواهر، واكتشاف النسيج المعقد للأزمات، ومعرفة العوامل المولدة لها.

ان ضرورة استيعاب المعارف الراهنة واحدة من البداهات التي لا جدال فيها، لكن تحقق ذلك منوط بدراستها دراسة تحليلية نقدية، وهذا النمط من الدراسة يفضي إلى استيعاب المعارف استيعاباً نقدياً، وهو شرط لازم لبناء أرضية الابداع الذاتي، والمساهمة في انتاج المعرفة.

كما يجب دراسة التراث، والتوغل في مداراته، وغربلة مكوناته، والعمل على فهمه وتمثله، من دون الوقوع في أسره، والحذر من الانخراط في رؤيته، أي محاولة استيعابه استيعاباً نقدياً، وهذا هو الشرط الثاني للمساهمة في انتاج المعرفة. اما التعامل مع التراث بإسلوب يفتقر إلى نقده وتفكيك عناصره، فإنه سيقودنا للهروب إلى

الماضي، والدخول في متاهات تبعدنا عن العصر، كلما توغلنا في عوالم التراث.

ان غياب الموقف النقدي من التراث، وشيوع الوفاء التاريخي، وطغيان الحالة التبجيلية عند الجماعات السلفية، لكل ما يمت إلى الماضي، من سلاطين، وصراعات، وفنون، وآداب، وعلوم، ومعارف، ورموز، وعدم القدرة على ادراك التشوهات، والعاهات، والثغرات، والانتكاسات، في الموروث، نجم عنه انسداد الآفاق النقدية، وإحضار الماضي كما هو، وسطوته على الوعي، وإعاقته التفكير، وبالتالي العجز عن مواكبة متغيرات الحياة.

ان الاحتماء بالتراث، واتخاذه ملاذاً أبدياً، واللجوء إليه في كل واقعة من وقائع الحياة، كفيل بأن يحوّل التراث من ملاذ إلى سجن، ومن كهف إلى نفق، أو بئر، يحجب من يحتمي به عن الحياة، ويغيبه عن العالم، ويمنعه عن المشاركة في صناعة التاريخ.

أدلجة المعرفة وتديينها

نخلص مما مضى إلى أن دعوة إسلامية المعرفة تجد مبرراتها في تحيز وتمركز المعرفة وتنوع هوياتها، وتثير هذه الدعوة سلسلة من التساؤلات التي يمكن ايجازها بما يلي:

١ ـ بينما تشدد إسلامية المعرفة على انها ترتكز على تحرير المعرفة من التحيزات والتمركزات والمواقف النسبية الارتيابية، تتورط هي في نسبية من نوع آخر، عندما تتحول لديها الابستمولوجيا إلى ايديولوجيا، فبدلا من معرفة لادين لها، يغدو للمعرفة دين، بل تتوحد المعرفة مع الدين، وتنصب الجهود على تديين المعرفة، أو



أدلجتها، وبالتالي تحيزها وتمركزها، فما الذي تعنيه الوثوقية والجزمية في أفكار ومقولات إسلامية المعرفة، وغياب الجرأة في إعادة النظر فيها أو مناقشتها ومراجعتها ونقدها؟

٢ ـ لماذا يتجاهل مشروع إسلامية المعرفة الأطر الايديولوجية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية للمعرفة التراثية بالخصوص، ويعمل على تعميم الأفكار والمفاهيم التراثية المنتجة في البيئة الإسلامية، وتأبيدها لكافة العصور والأزمان، بالرغم من انها معرفة بشرية مشتقة من فضاء حضاري، وثقافي، وسياسي، واجتماعي، واقتصادي خاص بها، في حين يذهب إلى تحيز ونسبية ومحدودية المعارف والعلوم البشرية المنتجة في بيئات أخرى، ويشدد على عدم امكان سلخها عن محيطها الحضاري الذي ولدت في فضائه؟ أين هي المراجعة النقدية للتراث التي تحررنا من الاستسلام لمناهجه وآلياته، ومشاغله ومداراته، وقضاياه وهمومه؟ ولمن ينتصر دعاة أسلمة المعرفة حين يسرفون في تبجيل التراث ومديح أعلامه في ظل الهجاء المتواصل للعلوم الإنسانية الحديثة؟ إن كان للزمن تأثيره في تاريخية الفكر الإنساني وتحديده بالمناخات والحاجات التي أفرزته، فلماذا التهاون، بل إغفال النظرة التاريخية في دراسة التراث وتحليله؟ إن «المعهد العالمي للفكر الإسلامي» لم يخفق في ذلك فقط، بل وعجز حتى عن مراجعة أفكاره وبرامجه نفسه...

٣ ـ ألا يفضي تجريد العلوم الاجتماعية الغربية الحديثة من مناهجها وأدواتها ولغتها ومعاجمها الاصطلاحية ومرتكزاتها، إلى نفيها وتفريغها من محتواها، وبالتالي ستنتهي عملية أسلمتها إلى تناقض



منطقي، باعتبار ان ماهية العلم تعني موضوعه، وان تمايز العلوم بتمايز موضوعاتها كما قرر المناطقة من قبل، فاذا جرى تغيير موضوع العلم وأدواته ومناهجه يتغير محتوى العلم وينتفى، وان اسميناه بنفس الاسم السابق؟

٤ ـ حين يصرح دعاة إسلامية المعرفة بأن العلوم والمعارف لا تنطبق الّا على حالة معينة وجغرافياً بشرية وثقافية محددة، وهوية خاصة، فانهم يجردون المعرفة من طبيعتها العامة الشاملة، أي أن المعارف والعلوم تتعدد وتتنوع لديهم تبعاً لتنوع الهويات والخصوصيات الحضارية، لكنهم لا يتنبهون إلى أن هذه المقولة تستبطن نفي ذاتها، اذ كيف تكون كافة المعارف محلية نسبية منبثقة من بيئتها، ما خلا «إسلامية المعرفة» فهي مستثناة من ذلك، أي انهم عندما يرفضون شمول المعرفة وعمومها، ويتنكرون إلى أن المعرفة بحد ذاتها «حتى في العلوم الاجتماعية» لا هوية لها، فأنهم يفترضون معرفتهم ومقولتهم فقط عامة، شاملة، لا موطن لها.

الا تنطوي هذه الدعوة على غموض والتباس، بل مفارقة وتناقض؟

٥ ـ ان العلوم الحديثة تنبثق عن رؤية كونية جديدة، وهناك فارق شاسع بين الرؤية القديمة والجديدة، بنحو لايمكن القول ان العلم الحديث يمثل تواصلاً للإرث العلمي القديم، فقد انبثق العلم الحديث من رؤية الإنسان البديلة للطبيعة، والكون، والإنسان، والحياة، وهي رؤية مغايرة لما مضى. لقد تجلت الطبيعة للعلماء في العصر الحديث بشكل مختلف، كما قال غاليلو: بأن «الإله دوّن هذه الطبيعة بلغة الرياضيات»، ولايمكن لغير العارف بها ان يطالع كتاب الطبيعة. ان الباحث الحديث اكتشف طبيعة أخرى،

كتبت بلغة ثانية، فعمد إلى اتقان تلك اللغة، واستطاع قراءة الطبيعة، وحقق مانراه من مكاسب معرفية. كان إنسان الماضي يرى نفس هذه الطبيعة، لكنها كانت تتجلى له بلغة أخرى، بلغة الميتافيزيقيا، التي كان يقرأ بها الطبيعة، لذلك لاحظ فيها أهدافاً وغايات ومعطيات أخرى. الطبيعة واحدة لكن حاول كلا الطرفين ان يكتشفها، وتجلت لكل منهما بصورة خاصة، والتحول الذي طاول الرؤية إلى الكون هو الذي ادى إلى ظهور العلم الحديث، وقد تجسدت العقلانية الغربية بالمضمون ذاته، فحققت نتائج علمية وحياتية هامة. اذن كيف نستطيع بناء منظور علمي حديث للطبيعة والكون والإنسان، ما دمنا ننهل من الرؤية الكونية التراثية التقليدية؟

٦ ـ هل تمثل إسلامية المعرفة عملية تعويض نفسي للمسلم في عالمنا المعاصر، الذي لم يساهم المسلم في مكتشفاته واختراعاته ومكاسبه العلمية والمعرفية، فيتوهم عبر ذلك انه ممن أنجزوا العلم الحديث، وساهموا في انتاج المعارف الحديثة؟

٧ ـ لماذا تتخذ آثار ابن تيمية مرجعية شاملة لجماعة من الباحثين والدارسين المهتمين بإسلامية المعرفة، بالرغم من ان آراء ابن تيمية في العقيدة والتفسير وعلوم القرآن والفقه وغيرها، انما هي آراء خلافية، وقف منها طائفة من العلماء في عصره والعصور اللاحقة موقفاً رافضاً، بل مناهضاً، فهي فضلاً عن تاريخيتها وتعبيرها عن عصرها، لم تكن مورداً للقبول العام، بل ان الجماعات السلفية المتفشية في مجتمعاتنا تستقي مشروعيتها من ميراث ابن تيمية وتلامذته، وتستند إلى آثاره كمرجعية في تكوينها وتثقيفها ودعوتها.



٨ ـ أليست «إسلامية المعرفة» قضية فلسفية ترتبط بالابستمولوجيا وفلسفة العلوم في المرتبة الاولى، كما ترتبط عضوياً بمباحث نظرية المعرفة، غير ان الدراسات التي يكتبها دعاة هذه القضية لم تقاربها من منظور فلسفي، مضافاً إلى عدم استيعابهم النقدي لآثار الفلاسفة والمتصوفة والعرفاء والمتكلمين والمناطقة، مع ان ميراثهم يشتمل على آراء تتسم بالغنى والتنوع في تفسير طبيعة المعرفة، ومصادرها، وقيمتها. وربما كان الاستسلام للموقف التراثي السلبي من الحكماء والمتكلمين والمتصوفة والعرفاء، هو الذي حال بين هؤلاء وصياغة رؤية حيال هذه المسألة البالغة الأهمية. فهل إسلامية المعرفة قضية فلسفية من دون مضمون فلسفي، وقضية ابستمولوجية من دون مضمون ابستمولوجي، وقضية معرفية من دون مضمون معرفي؟

٩ ـ أيصح القول إن إسلامية المعرفة ما هي الّا محاولة تهدف إلى هيمنة الإسلاميين على ما تبقى من معطيات للعقل والخبرة البشرية، بعد هيمنتهم على معظم الحياة الدنيا فضلاً عن الآخرة، بمعنى ان إسلامية المعرفة حيلة فكرية لجماعات الإسلام السياسي، تسعى إلى احتكار الحياة العلمية والفكرية والثقافية، واستبعاد الآخر من كافة الميادين؟

١٠ ـ لماذا لم تتشكل حتى اليوم النواة الجينية لعلم اجتماع إسلامي، أو علم نفس إسلامي، أو علم اقتصاد إسلامي... الخ، بالرغم من مضي أكثر من ربع قرن على هذه الدعوة، ومعظم الكتابات لم تتبلور فيها رؤية نظرية واضحة حيال هذه العلوم، فضلاً عن عدم انجاز أية محاولة جادة لصياغة وبناء علم إسلامي من العلوم الاجتماعية؟



١١ ـ بالرغم من وفرة الانتاج الفكري في الحوزات العلمية في النجف الأشرف وقم وغيرهما، وبالرغم من تنوع وغنى الأفكار الخلافية التي يزخر بها راهن التفكير الديني في الحوزات العلمية، غير ان «المعهد العالمي للفكر الإسلامي» لما يزل بعيداً عن ذلك، مع العلم ان فكرة «إسلامية المعارف والعلوم» واحدة من أبرز المسائل إثارة وأكثرها مناقشة، حيث يدافع المحافظون عنها، ويعملون على صياغة تصورات ورؤى وتبريرات بشأنها، عبر مؤسسات متخصصة في ذلك، بينما يناهضها المفكرون الاصلاحيون ويذهبون إلى انها تستبطن تهافتاً وتناقضاً منطقياً وخداعاً.

١٢ ـ كنت أتمنى ان يتواصل المعهد العالمي للفكر الإسلامي مع المحاولات المبكرة لأسلمة المعرفة لدى السيد محمد باقر الصدر، والسيد محمد حسين الطباطبائي، وتلميذه الشيخ مرتضى المطهري، ود. محمد نقيب العطاس، ود. سيد حسين نصر، ومحمد أبو القاسم حاج حمد... وغيرهم. مثلما كنت آمل ان يتسع صدر القائمين على المعهد باستيعاب بعض آثار اولئك المفكرين في منشوراتهم.

١٣ ـ لماذا تهمل في مشروع إسلامية المعرفة مباحث فلسفة الدين، التي تعالج ماهية الدين وحقيقته، وجوهر وصدف الدين، والذاتي والعرضي في الدين، ومجالات الدين وحدوده، ومايترقبه الإنسان من الدين، والعلاقة بين شمول الدين وكماله، بمعنى هل يمكن ان يكون الدين كاملاً وافياً بغاياته واهدافه الخاصة في الحياة غير انه غير شامل للحياة... ولماذا لاتهتم بالاتجاهات الجديدة في قراءة النص، وتتعاطى مع الهرمنيوطيقا الحديثة وأدواتها في تفسير النص... وأين موقع التجربة الدينية في مباحثها؟



١٤ ـ هل يمكن تحديث التفكير الديني من دون السعى لتحديث علم الكلام وفتح باب الاجتهاد في اصول الدين، والسعي لصياغة ثيولوجيا تتحرر من بعض مقولات الإلهيات التقليدية، التي كرست صورة مرعبة للإله، مشتقة من نموذج الطغاة والخلفاء والسلاطين الجبابرة، والعمل على بناء «علم كلام جديد»، يصوغ لنا صورة رحيمة للإله، تخلصنا من العلاقة الصراعية المأزومة بين الله والإنسان، وتنقلنا إلى نمط علاقة حميمي شفيف دافئ، يقوم على المودة والشفقة، ويستقي من روح العشق والمحبة، كما نرى في آثار وتجارب المتصوفة والعرفاء، ذلك ان الإنسان لايستطيع ان يودّ إلهاً مرعباً؟

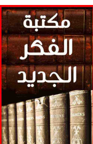
١٥ ـ إن أي حديث عن «أسلمة للمعرفة» دون أن يسبقها تحليل لطبيعة الوعي البشري وآلياته في تكوين المعرفة، ثم فرز للبديهيات المنهجية التي يتم في ضوئها بناء واشتقاق صرح المعارف الإنسانية، لهو حديث أيديولوجي دعائي يكشف عن إلتباس خطير في استيعاب أساليب التفكير السليم منطقياً، في زمن عاد الوضوح المنهجي الشرط الضروري لكل تمييز بين الكلام العلمي الجاد وبين التخليط.



ـ ١١ ـ

من أين تشتق الكراهية مفاهيمها؟[*]

(*) ندوة التحولات المجتمعية وجدلية الثقافة والقيم ـ قطر، ٢٢ ـ ٢٥يناير٢٠٠٧.




مكتبة
الفكر
الجديد

ربما لا توجد مجتمعات بشرية مسكونة بهاجس التراث كالمجتمعات الإسلامية، فهي تعيش حنينا إلى الماضي لا حدود له، وتخلع عليه ما يحلو لها من المعاني والصور المثالية، وتتعاطى معه باعتباره ناجزاً ومكتملاً وفريداً، وتحشد كل احلامها وأمانيها وتطلعاتها في استرداده كما هو، بنحو أمسى ذلك التراث قيداً يكبل حاضرها ويلغي مستقبلها، ذلك انها تسعى لأن يصير زمانها زماناً تكرارياً، لا ينتهي الّا من حيث بدأ، ولا يبدأ إلّا من حيث انتهى. وأفضى حنينها وتمجيدها لتراثها مصدراً لطائفة من الالتباسات والخلط في الرؤية، بشكل يتعذر فيه التمييز بين الدين بوصفه تسامياً للروح وتجسيداً للقيم النبيلة، والتراث بوصفه انتاجاً بشرياً، يرتبط عضوياً بمختلف الظروف والعوامل الثقافية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية المتغيرة، مثلما تعذر التمييز بين الواقعة التاريخية والشخص التاريخي، والواقعة الرمزية والشخص الرمزي، الذي صاغه المخيال الايماني، وكرسه في الذاكرة الجماعية، واعتبره متعالياً على الأرض، ومتجاوزاً لمعطيات الواقع. وكأن حركة التاريخ لم تكن تحولاً من النقص إلى الكمال، ومن الحسن إلى الأحسن، وانما تختزل بتمامها في أفكار ورؤيا ومواقف السلف، ممن توقف التاريخ عندهم، حتى أصبحت أية محاولة لمساءلة التاريخ، ونزع القناع عن التراث تنعت بالعدوان على أمجاد الأمة وماضيها المشرق،



ويجري التشهير بكل باحث يعمد إلى الكشف عن عمليات حذف واقصاء الحوادث والوقائع والمفاهيم والمعتقدات التي لا تنسجم مع الايديولوجيا التبجيلية المهيمنة، أو يسعى للاعلان عن المهمش والمسكوت عنه، وفضح السائد والمتغلب في التراث.

وتشتد سطوة التراث عبر حضور فكر الاموات ومقولاتهم، بل يغدو الاموات هم مصدر الالهام للكثير من المعاني في حياتنا، وتعلي مجتمعاتنا من مقاماتهم عندما تنصبهم حكاماً على الأحياء، وتعود اليهم فيما تواجهه من تحديات، وتستعير آراءهم في أكثر القضايا والمستجدات.

اننا نعيش تحت وطأة التراث، خاصة فيما يسود مجتمعاتنا من نزعات تعصب وكراهية ونفي للآخر، وسنبقى قابعين في هذا السجن، ولا نستطيع الافلات منه، مالم ندرك ان التراث يتمثل في مجموعة معانٍ، وان هناك شروطاً لغوية وثقافية وسياسية واقتصادية واجتماعية لانتاج كل معنى، ومن الضروي تحليل تلك الشروط، ورصد صيرورتها التاريخية والأنساق التي تحركت فيها، ودراسة الأطر الاجتماعية للمعرفة، والأبعاد السوسيولوجية والأنثروبولوجية والسيميائية والسيكولوجية لتشكل الخطابات المتنوعة المنبثقة عن هذه المعاني. وحسب الأب بولس نويا (ان التراث هو بمثابة الأب، ونحن نعلم منذ فرويد ان الابن لا يستطيع ان يكتسب حريته ويحقق شخصيته الا إذا قتل أباه. على الإنسان العربي ان يميت تراث الماضي في صورة الأب، لكي يستعيده في صورة الابن)[1].

---

(١) ادونيس. الثابت والمتحول: بحث في الابداع والاتباع عند العرب. بيروت: دار الساقي، ط٨، ٢٠٠٢، ج١: ص٤٦.



ويحسب انصار التراث ان الانتماء للإسلام لاينفك عن الاستسلام للتراث واستدعائه بكافة عناصره في حاضرنا، غير ان الايمان والمعتقد لا يرتكز على الاغتراف من التراث، والركون إلى فهم السلف. الايمان والانتماء للإسلام يعني بناء علاقة حيوية وفعالة مع الله في العصر الذي يعيش فيه الإنسان، تستقي هذه العلاقة مادتها من فهم الشخص للوحي، وتجربته الدينية الخاصة، ولاتستقيها من التراث. ليس في الإسلام «تاريخ نجاة» ولا كنيسة تحمل وتحتضن ذلك التاريخ، ولم يظهر الله في التصور الإسلامي في أية حادثة تاريخية. ووحي الله للأنبياء هو فعل الله وليس ظهوره للبشر، فشأن الله أسمى من ظهوره في حادثة تاريخية، وان نزول القرآن في الإسلام ليس بمعنى ظهور الله في حادثة تاريخية بعينها. مع ان نزول الوحي القرآني كان حادثة تاريخية، ثم ان المسلمين منذ صدر الإسلام إلى اليوم سمحوا لأنفسهم ان يفسروا القرآن في عصورهم، من دون ان يكون فهم وتفسير غيرهم في الأحقاب التي سبقتهم حجة ملزمة بالنسبة لهم. وقد ذهب علماء الكلام إلى أن من الواجب على كل مسلم قبول معتقداته باجتهاده الشخصي وأدلته، وليس عن طريق التقليد. ومعظم كتب المتكلمين متبع فيها النهج الاستدلالي البرهاني.

ان الإلهيات الإسلامية كما فهمها العلماء المسلمون تعبير عن علاقة الإنسان بالله في كل عصر، وليست تفسير شهادات ايمانية لمجموعة من الاشخاص على حادثة تاريخية، فيها رحمة للعباد بواسطة ظهور الله في التاريخ. «التسليم» الذي هو أساس الانتماء للإسلام لا يعني في الالهيات الإسلامية التسليم لـ «حادثة تاريخية» وقعت ذات مرة واستمرت، بل معناه التسليم ازاء الارادة التكوينية والتشريعية لله، تسليماً يتسم بالحيوية والفاعلية في كل عصر. ولما كانت هذه هي طبيعة التصور



الإسلامي، فإن المعنى الديني للحياة الإسلامية في كل عصر لايتمثل في فهم التراث المتواصل عن الماضي، والعيش طبقاً له، فالتراث الديني التاريخي ـ اللغوي، لايعد ركناً أساسياً لاستمرار الإسلام والانتماء بالنسبة للمسلمين.

التراث بمعنى مجموعة الممارسات الدينية والعقائد والمفاهيم السائدة في حقبة معينة من حياة المسلمين، هو مفهوم ثقافي انثروبولوجي، وان المجال مفتوح امام المتألهين المسلمين في كل زمان لنقد ذلك التراث وتفكيكه، اذ بوسعهم غربلة ونقد المفروضات والقبليات والخلفيات والميول، ومقدمات فهم الكتاب والسنة، والتطلعات الدينية الموروثة من عصور سالفة.

ولكي تبقى جذوة الايمان متقدة في الأرواح ينبغي ان يتجاوز الايمان ما تراكم من شروح وتأويلات عبر التاريخ، ويكون إيماناً نقدياً، فالايمان النقدي هو الذي يتيح لصاحبه مواكبة ايقاع الحياة، والاصغاء إلى الواقع، وما يضج به العالم من استفهامات لا حدود لها[1]. وهو الذي يكسر النرجسية الدينية، والمنطق العقائدي الاحادي. الايمان النقدي كفيل بتجاوز احتكار مفهوم النجاة والمشروعية الحصرية، فليس هناك أحد يمتلك الايمان الحق، ويمنح لنفسه أو غيره النجاة، فيما يهلك الآخرون الذين لا يتطابق نمط اعتقادهم مع معتقده. ومقتضى ذلك التخلص من أساليب التعبئة الايديولوجية، وترك استخدام كلمات ومصطلحات دينية مشبعة بهجاء الآخر، متوارثة من صراعات الطوائف والفرق، والحروب بين اتباع الأديان في العصور الوسطى، فإن اللغة

(١) محمد مجتهد شبستري. إيمان وآزادي. طهران: طرح نو، ط٤، ١٣٨٢ش، ص١٠٤ ـ ١٠٦.



مشحونة بأحكام مسبقة، وحسب جاك دريداً «ان اللغة ليست أداة نستعملها، بل هي المادة التي نحن مصنوعون منها»[1]. ويشدد بيير بورديو على «ان الكلمات تصنع الأشياء إلى حد كبير، وان تغيير الكلمات، وتغيير التمثيلات، بوجه اعم التمثيلات التصويرية... هو بالفعل طريقة لتغيير الأشياء. والسياسة جوهرياً هي مسألة كلمات»[2].

لقد صارت الكلمات والعبارات في أحاديثنا وكتاباتنا بمثابة أدوات قتال نتراشق بها، وتعمل على بث التشنج، واشاعة التوتر، حيال أية قضية نتحدث عنها، وأمسى الاصغاء للآخر، وتفهم ما يرمي إليه مستحيلاً، أثر عنف اللغة، وقسوة مداليل الالفاظ المتداولة بين المتخاطبين وصخبها، حتى صار المجال التداولي للغة المستعملة في حياتنا أحد أبرز منابع الكراهية، وتزوير صورة الآخر.

ان تطهير اللغة من الكلمات والمصطلحات القدحية المشبعة بالتشهير بالآخر ضرورة يفرضها الواقع، الذي يضج بالاحتراب والصراع الديني والطائفي، وينبغي ان تتسع عملية تطهير اللغة من العنف لتشمل المقررات الدراسية في سائر مراحل التعليم، ويجري تأهيل لغوي للمربين والمعلمين والمدرسين، مضافاً إلى الصحفيين والاعلاميين، ويعمد إلى تثقيفهم وتنبيههم إلى خطورة تداول الكلمات والأساليب التعبيرية ذات الحمولة السلبية، ومايمكن ان ينجم عنها من تشويه لصورة الشركاء معنا في الإنسانية، فضلاً عن شركائنا في المواطنة.

---

(١) جان جاك لوسر كل. عنف اللغة. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٥، ص١٥.

(٢) بيير بورديو. بعبارة أخرى: محاولات باتجاه سوسيولوجيا انعكاسية. ترجمة: أحمد حسان. القاهرة: ميريت للنشر. ٢٠٠٢، ص٩٧.

ويستمد معجم هذه اللغة مادته ومفرداته من الرؤية الصراطية وميراثها الكلامي والفقهي الممتد في جميع الفرق والمذاهب الإسلامية ـ لا سيما في تمثلاته السلفية ـ المناهضة للعقل، والتي دونته في فضاء سجالي يضج بالخصومات، ويتوكأ هذا النوع من الميراث على تفسير فظ ساذج للنص، معبأ بسلسلة من الاسقاطات والتحريفات، ويرفض أية محاولة تسعى لتأويل النص، واستكناه أبعاده الرمزية، والنظر إليه باعتباره نصاً مكتنزاً بالاشارة والكناية والمجاز والايحاء والتلميح وضرب الامثال، ومنبعاً لتأويلات وقراءات متنوعة، تنبثق من الأفق المعرفي للقارىء، وأفق انتظاره ورؤيته الكونية وخلفياته الذهنية، والفضاء الثقافي، ونمط المعطيات الاقتصادية والسياسية والاجتماعية السائدة في عصره.

ان التفسير الفظ الساذج يفترض وجود فهم واحد للنص، هو الفهم الذي قالت به الجماعة الأولى من السلف، ولايحتمل النص أي تأويل أو تفسير يخرج على ذلك الفهم، ويعلن عن رؤية مغايرة له، ذلك ان مواقف وفهم السلف تمثل المشروعية المقدسة، اما المواقف والتأويلات اللاحقة فانها مشروعة بوصفها معبرة عن رؤية السلف ومستنسخة لها، وهي هرطقة وبدعة حينما تجتهد في بلورة رؤية مختلفة، تغور إلى اللامرئي في النص، وتتحرر من الأصول والترسيمات الصارمة والمغلقة للتعاطي مع النص، منذ ان دون الإمام الشافعي هذه الأصول، وتكرست بمرور الزمان، وصارت ترسيمات أبدية، تحتكر فهم النص، وتسبغ الشرعية على كل تفسير مشتق منها، وترفض كل اجتهاد ينزع إلى التفكير خارج مداراتها، وصياغة مفاهيم لا ترتد اليها، كما نلاحظ في الميراث الغزير للمتصوفة والعرفاء والفلاسفة، الذين حرصوا على استلهام

العناصر الروحية والإنسانية والجمالية والعقلانية في النص، وادركوا ان النص القرآني اشاري المقاصد، غزير المعاني، رمزي البنية، وتخطوا القراءة الاختزالية التبسيطية، وما أفضت إليه من افقار للنص، واظهاره بصورة عارية من كل مضمون مكثف غني بالمداليل والمعاني المستترة.

وعادة ماتشيع القراءة السلفية التبسيطية للنص في حالة الانحطاط والتراجع الحضاري، بينما يزدهر التأويل الصوفي والفلسفي للنص في حالة النهوض الحضاري، وقد ألمح لذلك الشيخ مصطفى عبد الرازق عندما كتب «يلاحظ أن الرأي السائد بين المسلمين في أمر الوحي يميل في الركود النظري إلى مذاهب المتكلمين، ويتأثر برأي الفلاسفة في عصور النهوض»[١].

تسود القراءة التبسيطية للنص اليوم الادبيات الإسلامية، ويتشكل في ضوئها وعي قطاعات عريضة من المنخرطين في الجماعات الاصولية، ويجري تجنيدهم في معارك تستنزف طاقات مجتمعاتنا وتهدر امكاناتها. وتصر هذه القراءة على القطيعة مع الميراث الإنساني في تاريخنا، وتحارب بضراوة التفكير الفلسفي، وتعتبر تراث الحكماء غريباً عن المحيط الإسلامي، اما التجارب الروحية الخصبة للمتصوفة، وماأنجزوه من آثار فائقة الأهمية، متنوعة المضامين، عميقة المعاني، فانها تصنف شطحات وهرطقات أجنبية على الإسلام. ذلك ان الجماعات الأصولية تنشد تديناً ساذجاً، يفتقر إلى استيعاب المضمون التنزيهي المفعم بالمعنى للتدين، وتستفزه التأملات العميقة التي تقارب النص بفكر مركب ووعي يضيء المضامين الكامنة والخفية فيه.

---

(١) مصطفى عبد الرازق. الدين والوحي والإسلام. القاهرة: ١٩٤٥، ص٨٠.



ويفتقر التدين الحرفي الأصولي إلى التعاطي المتفائل المفعم بالأمل مع الحياة، والانفتاح على العالم، واستبصار مايحفل به من ثراء وجمال وتنوع. ويعجز هذا التدين السلبي عن ادراك ان الله وهب الحياة للإنسان، فصارت مناط الاستخلاف والأمانة، وبالتالي المسؤولية، وارتكزت عليها وانبثقت منها كل مكاسب البشرية وابداعاتها وتعبيراتها. وتحرص الأديان عادة على احترام الحياة، وربما تقديسها، وتتطلع الرسالات السماوية إلى تطهير الحياة من القلق، وبث الطمأنينة والسكينة في روع الإنسان، عبر ترسيخ النزعة الروحية والأخلاقية، وتكريس المضمون الرمزي للعالم، والكشف عن مظاهر الانسجام والاتساق بين الإنسان وما حوله، وتحريره من الاغتراب الكوني، ومن كل ما من شأنه ان يسلخه وينفيه من هذا الوجود.

غير ان الحياة تغدو لعنة، وأية محاولة للتشبث بها، والسعي لعمارتها، والتنعم بطيباتها، تصبح منافية للفهم السلفي للدين، ذلك الفهم الذي يتمحور خطابه على هجاء الحياة، وتمجيد الموت، ولعن المباهج، وأسباب الفرح والغبطة والمسرة، بل مسخ الذوق الفني، وتجاهل الأبعاد الجمالية في الكون، والإعراض عن الجسد ونسيان متطلباته الغريزية، ومايحيط به من فضاء حسي، ومايجسده من جمال، والتعامل معه باعتباره عدوا، لاسبيل للتدين الحق الّا بتجاوز رغباته وحاجاته. وان الاحتشام والعفة لاتتحقق الا بالتخلص من المشاعر الحسية، ورفض الحب، واعتباره تهتكاً وابتذالاً. وان النجاة في اليوم الآخر ترتبط بالفرار من حب الحياة وكل شيء ينتمي اليها، وبالتالي انطفاء الذوق الفني، والعجز عن توظيف الفن، والافادة منه كلغة مشتركة في الحياة، ووسيلة رائعة للتواصل بين الشعوب، وقناة عابرة للتاريخ والثقافات.

ان التعامل مع الحياة بهذا المنطق، هو مصدر الشعور بالاحباط



والفشل، وهو الذي يقود إلى العنف، والرغبة في تدمير الحياة، وتحطيم كل شيء ينتمي اليها. حين تهيمن ثقافة الموت على وجدان الإنسان، تنطفئ جذوة الحياة في نفسه، ويفتقد القدرة على المساهمة في البناء، ولايتقن أية حرفة سوى تقديس الحزن، وصناعة الحقد والبغضاء، فتندثر طاقاته، وتتعطل قابلياته، وتتبدد امكاناته ومواهبه بأسرها.

وليس هناك درب يقودنا إلى الحياة، ويعيد قطاعات واسعة من الشباب إلى العالم الذي افتقدهم، سوى اشاعة فهم عقلاني جريء للدين، يخترق الأدبيات الجنائزية في تراثنا، التي تكثف حضورها في الخطاب السلفي اليوم، كما يخترق ما راكمته تجربة الاجتماع الإسلامي من اكراهات ومظالم وصراعات مختلفة، عملت على تبلور مفهومات وفتاوى مشبعة بتلوينات تلك التجربة.

لقد باتت الحاجة ملحة إلى دراسة وتحليل منابع اللاتسامح، وبواعث العنف والكراهية في مجتمعاتنا، والاعتراف بأن الكثير منها يكمن في الفهم الخطأ للدين، والجهود الحثيثة للسلفية في تعميم هذا الفهم وتعزيزه، عبر خطاباتها المتنوعة، ومن الضروري عدم التوقف عند دراسة مضمون الخطاب، وانما يجب تحليل خطاب الجماعات الأصولية، ودراسة الآليات الخطابية، التي تنتج العنف، وتمتدح العداوة، ذلك ان اللغة ليست أداة محايدة في بيان المعاني، بل اللغة في حراكها التواصلي والاجتماعي، كما تجسدها النصوص، هي فضاء من الفضاءات الاجتماعية يخضع لحركية خاصة، ينبغي ان تحلل من داخلها[1]. وعلى حد تعبير نيتشه، فإن «كل كلمة هي عبارة عن حكم مسبق».

---

(١) محمد الحداد. حفريات تأويلية في الخطاب الاصلاحي العربي. بيروت: دار الطليعة، ص٥.



يطغى في خطاب تلك الجماعات تبجيل العنف، والاعلاء من قيمته، والتشديد على أثره الحاسم في الدعوة، وتصر على أنه السبيل الوحيد للخلاص من الظلم والاضطهاد في الدنيا، والفوز بالفردوس في يوم القيامة، بينما تتجاهل الأساليب اللاعنفية في دعوات الأنبياء، كذلك تهمل بعمد أبرز حركتي لأعنف في القرن العشرين، وهما المقاومة السلمية الواسعة في الهند بقيادة المهاتما غاندي، مضافاً إلى المقاومة السلمية في جنوب افريقيا بزعامة نيلسون مانديلا، وماتحقق في المسعى السلمي لهما من مكاسب هامة، وما قطفتاه من ثمار في تحرير الهند وجنوب افريقيا.

ان مراجعة عاجلة للأدبيات السلفية، ترينا بوضوح كيف ان هذه الأدبيات بقدر ما تتحدث عن مناهضة الآخر، وانحصار أسلوب التعاطي معه بالقتل والإبادة، فانها تتكتم على مساحة شاسعة في النص، تتحدث عن الرأفة والرفق والعفو والغفران والرحمة۔ حتى يخيل لمن يستمع إلى منابر هذه الجماعات، أو يقرأ بياناتها، انها تتحدث عن دين خاص تنحته، وتعيد تشكيله في اطار وعيها، وخلفياتها ومسبقاتها وقبلياتها ومفروضاتها الذهنية، ولا علاقة له بالنص المؤسس. انه دين مشبع بالاكراهات، ينفي الروح التطهرية للدين، ويمسخ ما يختزنه من معان سامية، ويفرغه من محتواه العقلاني، ويحيله إلى مجموعة من المقولات والشعارات المغلقة، التي تستنزف الطاقة الحيوية الابداعية لرسالة الدين، وتفقره، وتمسخه، وتستبدله بمفهومات وأفكار مقطوعة الجذور عن روح الدين وجوهره، وتصيره عبئاً ينوء الناس بحمله، ويعطل دينامية التطور في الاجتماع البشري، ويستدعي القيم الرديئة للبداوة، فيبعثها من جديد، ويتبناها، ويدافع عنها، ويسقط عليها قناعاً إسلامياً، بوصفها تمثل الهوية



والأصالة، فيما هي في الحقيقة ليست الا تمثلات وتعبيرات وتقاليد، لبيئة محلية صحراوية قاسية غليظة، رفضها القرآن، ونعتها بتسميات قدحية، وجعلها النقيض لروح الدين ومقاصده الأخلاقية، وأهدافه الإنسانية[1].

ينظر السلفيون للإسلام باعتباره شيئاً منجزاً ولا نهائياً في التاريخ، من دون ان يتنبهوا إلى أن الإسلام دين مثل بقية الأديان، تتنوع تمثلاته وتجلياته في الواقع. والدين بمعنى الظاهرة الانثروبولوجية التاريخية، يساهم في تشكيل التاريخ، كما أنه يتشكل طبقاً لروح العصر، ومنطق التاريخ والزمان والمكان الذي يتحقق فيه. ومثلما يهدف الدين إلى بناء وتغيير الإنسان، فان الإنسان أيضاً يبني مفهوماته الخاصة عن الدين، ويصوغ نمط تدينه الخاص. ومن الوهم النظر إلى الإسلام والمسلمين كأمرين قارين ساكنين، لا يتحولان ولا يتبدلان، يؤثران في كل شيء ولا يتأثران على مر الزمان، فيما هما يخضعان للمشروطية التاريخية، والعوامل الزمانية والمكانية المتغيرة. وهذا يعني ان التفكير الميتافيزيقي والإلهيات المتوارثة لدى المسلمين، كان مشتقاً من طبيعة حياتهم، وشكل النظام السياسي، والفضاء المعرفي والثقافي السائد حينذاك.

وترتكز معظم الإلهيات الموروثة على استبعاد ونفي الآخر، وتكرس مركزية لاهوتية مطلقة، تجد مثالها الأرضي في الخليفة أو السلطان، وحكومته الشمولية المستبدة. ان حقلاً عريضاً من هذه الإلهيات لا محل فيه للحرية الدينية، أو افساح المجال للآخر، ومساواته بسواه من الرعايا على أساس مفهوم المواطنة.

---

(١) عبد الجبار الرفاعي. مقدمة في السؤال اللاهوتي الجديد. بيروت: مركز دراسات فلسفة الدين، ط١، ٢٠٠٥، ص٩٨ ـ ٩٩.



ويتمدد مفهوم الإله في هذه الإلهيات ليغطي كافة المجالات الدنيوية، وهو مايصطلح عليه بعض المفكرين الغربيين «إله الحد الأقصى». ويذهب فريق من المفكرين ومؤرخي العقائد في الغرب إلى أن ظهور «إله الحد الأقصى» في القرون الوسطى أدى إلى خروج الإله تدريجياً من ساحة الحياة. والمقصود بهذا التصور للإله، هو انه الإله غير الملتزم بأية موازين أخلاقية، أو منطقية، أو عقلية، أو فلسفية، والمتمتع بحرية مطلقة، حتى قيل ان بوسعه ارتكاب المحالات العقلية والمنطقية.

ان «إله الحد الأقصى» فتح الباب على مصراعيه لإلغاء الإله، ومثل هذه المشكلة تواجه الدين الأكثري أيضاً، فعندما يثقل كاهل الدين بأعباء اضافية غريبة على وظيفته ومجاله يكون عرضة للنبذ والاقصاء.

وبغية تجاوز الإلهيات الاستبعادية، لا بد من تفكيك الميتافيزيقيا الكلاسيكية، وتحرير صورة الإله مما تراكم عليها عبر الزمان من رؤية السلف للكون والعالم، وما تعرضت إليه حياتهم من كراهية واكراهات.

وبوسعنا اليوم الاستعانة بمعطيات العلوم والمعارف الحديثة، والتفكير بواسطة كل ما هو متاح في عصرنا، للتحدث عن الإله، فكما اتاحت لنا هذه المعطيات معرفة الإنسان، واكتشاف الكثير من الأبعاد المجهولة في شخصيته الفردية والاجتماعية، من خلال الاستعانة بعلم النفس والانثروبولوجيا والاجتماع واللسانيات والسيميائيات وغيرها، يمكن ان تمنحنا هذه العلوم أدوات ومناهج جديدة لدراسة الدين كظاهرة ابدية في الاجتماع البشري، والتعرف على مساراته عبر التاريخ، وبالتالي اكتشاف ماهو مرتبط بالمعطيات الظرفية منه، وكذلك التعرف على ما يتعلق بصورة الإله وانماط تشكلها عبر التاريخ، وصلة هذه الصورة بالملابسات والظروف المتنوعة.



وتظل المعطيات الراهنة للعلوم الإنسانية، والعلوم الطبيعية، والعلوم البحتة، من أهم مكاسب العصر، وكل ما أنجزه الغرب من تقدم ورفاهية انما هو ثمرة لامتلاكه العلم الحديث، ومثابرته المتواصلة على تنميته وتطويره، بينما يقبع في نفق التخلف من يفتقد العلم، ويبقى على هامش حركة التاريخ مستهلكاً لما ينجزه غيره.

ولا سبيل إلى تحديث التفكير الديني، وتجاوز الإلهيات التقليدية، الّا بتوظيف المعطيات الراهنة للعلوم والمعارف البشرية في دراسة التراث الديني، والتوغل في مداراته، وغربلة مكوناته، وتفكيك عناصره، والحذر من الانخراط في رؤيته. اما غياب الموقف النقدي من التراث، وشيوع الوفاء التاريخي، وطغيان الحالة التبجيلية، لكل ما يمت إلى الماضي، وعدم القدرة على ادراك العاهات، والتشوهات، والثغرات، والانتكاسات، والاكراهات، في الموروث، فقد نجم عنه انسداد الآفاق النقدية، واحضار الماضي كما هو، وسطوته على الوعي، واعاقته للتفكير، والعجز عن مواكبة متغيرات الحياة[1]. أي «انه ليس من الصعب فقط استدعاء نموذج انتجته سجالات العصور الوسطى، وفرضه وتعميمه على الحاضر، انما المستحيل تطبيق فهم مختزل وهامشي للإسلام، انتجته العصور المتأخرة، فهم يقوم على التمايز المذهبي، والتعارض الطائفي، والانغلاق على الذات، وتبجيل السلطة، وتسويغ طاعتها، والتكفير، ونبذ الاجتهاد، وتجهيل الناس بحقيقة أحوالهم الاجتماعية. كل هذا ضمن نمط من الحياة والتفاعل، والمصالح، والعلاقات الاجتماعية، التي تكاد تختلف كلياً عما كان شائعاً إبّان تلك الحقبة،

---

(١) عبد الجبار الرفاعي. مصدر سابق. ص١٣٤ ـ ١٣٥.



التي يفترض ان النموذج المطلوب ظهر فيها[١]».

تطغى في مجتمعاتنا في السنوات الأخيرة أصوات تدعو إلى تعزيز الهوية والخصوصية والأصالة والقومية، وترتعد خوفاً من ذوبان الهوية واضمحلالها، وكافة هذه الاصوات تتفق على جعل الآخر مصدراً لكل المشاكل والآثام. وكأن الهوية معطى جوهري ثابت وناجز ونهائي، وانها خالدة ومستمرة، لا تتغير ولا يطرأ عليها أي تحول. وتساهم هذه المزاعم في تضليل الرأي العام، وتجييش قطاعات عريضة من الناشئة في معارك موهومة مع الآخر. ولم يتنبه هؤلاء إلى أن الهوية الساكنة ليست موجودة الّا في احلامهم، وان الهوية ليست في ما يثبت بل في ما يتغير. الهوية معنى لا صورة له، أو هي، بشكل أدق، معنى في صورة متحركة دائماً. وانها ليست مجرد الوعي، انما هي أيضاً اللاوعي، ليست المعلن وحده، وانما هي كذلك المكبوت. ليست المتحقق وحده، وانما هي كذلك المشروع، الأخذ في التحقق أو الفشل، وليست المتواصل وحده، بل المتقطع كذلك[٢].

ان أوهام الهوية تحجب رؤية الآخر، وتكرس الإنغلاق على الذات، وتفضي افتعال صورة زائفة للذات والآخر، لا توجد الّا في المخيلة. يحلل إدغار مورانماينجم عن ذلك بقوله: «تؤدي نزعة التمركز حول الذات إلى الكذب على الذات، وبالتالي إلى خداعها، وهذا شيء ناجم عن اللجوء إلى التبرير الذاتي، وإلى تزكية الذات، والميل نحو جعل الغير مصدر كل الشرور، سواء كان هذا الغير عبارة عن غريب أو

(١) عبد الله ابراهيم. المركزية الإسلامية: صورة الآخر في المخيال الإسلامي خلال القرون الوسطى. بيروت: المركز الثقافي العربي، ط١، ٢٠٠١، ص١٧.

(٢) ادونيس. مصدر سابق. ج١: ص٢٦ ـ ٢٧.



قريب لنا... ان عدم فهم الذات هو مصدر هام جداً لعدم فهم الغير، فنحن نخفي عن ذواتنا عيوبنا ونقاط ضعفنا، الشيء الذي يجعلنا غير متسامحين مع عيوب ونقاط ضعف الغير... تؤدي نزعة التمركز حول العرق، ونزعة التمركز حول المجتمع، إلى أنواع مختلفة من كره الأجانب، ومن النزعات العنصرية، والتي يمكن ان تصل إلى حدود نزع صفة الإنسان عن الأجنبي»(١).

تتغلب في مجتمعاتنا نزعات التعصب والتشهير الدائم بالآخر، وكأننا في عالم لا يعيش فيه معنا سوى الأعداء، وكأن المجتمعات الوحيدة التي تعرضت للاستعمار هي نحن، فكل امراضنا ومشكلاتنا وعاهاتنا نعلقها على هذا المشجب، ونغذي باستمرار روح الانتقام والكراهية للآخر، في صحفنا وقنواتنا الفضائية ووسائل اعلامنا المختلفة. وبالرغم من ان الاستعمار شمل في القرون الماضية معظم الكرة الأرضية، وتوطن في أكثر بلاد العالم عشرات السنين، لكن تحررت هذه البلاد، وتجاوزت ماضيها، والتحق العديد منها بالغرب، بل تقدم بعضها عليه صناعياً واقتصادياً، وما زلنا نتحدث عن الاستغلال والتجزئة والامبريالية.

طالما لجأ السلفيون إلى تفسير قمعي للنص القرآني، واستندوا إلى هذا التفسير كمرجعية تبرر رغبتهم في الانتقام من الآخر، وتسوغ لهم كراهية كل من لا يتعبد بفقههم، ولا يدين بمذهبهم، وربما حكموا عليه بالخروج من الملة والكفر، وبالتالي الموت، مع ان كلمة مسلم بالمفهوم

(١) إدغار موران. تربية المستقبل: المعارف السبع الضرورية لتربية المستقبل. ترجمة: عزيز لزرق ومنير الحجوجي. الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، ط١، ٢٠٠٢، ص٩٠ ـ ٩١.



القرآني تعني القبول العفوي، والطوعي، والمتلهف، بل وحتى العاشق، لكل ماتأمر به إرادة الله، وتعلمنا إياه. وانها لا تعني إطلاقاً الاستسلام لسلطة حتمية، أو الخضوع المؤدي للاكراهات والقيود. وانما هي تلك الاندفاعة العفوية، اندفاعة الشكر، والعرفان بالجميل تجاه إله رحيم، يدعو الإنسان إلى تقليده، والسير على هداه. وان كلمة إسلام في القرآن ليس لها ذلك المعنى العقائدي واللاهوتي والثقافي الذي كان قد فرض نفسه على مدار تاريخ الامبراطوريتين الأموية والعباسية. ان الإسلام بمفهومه الامبراطوري هو المعبأ بمداليل سلبية، فيما الإسلام بمفهومه القرآني يعني الدين الأولي والشعيرة النقية، والطاعة العاشقة والكلية لله[1].

اما من يحسب انه مفوض بانتهاك كرامة الإنسان، والزامه بمعتقد معين، أو حرمانه من حق الحياة، باعتباره يمتلك الحقيقة، وهو الوصي على الآخرين، فانه يناقض «لااكراه في الدين». وانه لا يدري ان حق الحياة من الحقوق المصونة المحترمة لكافة البشر، بقطع النظر عن أجناسهم وثقافاتهم ومعتقداتهم، وان عدم الايمان أو الكفر وحده لا يصلح ان يكون موضوعاً للحكم بالاعتداء على شخص أو قتله، وان الأصل هو براءة الكل من العقوبة الدنيوية، واثبات أية عقوبة بحاجة إلى دليل. ذلك ان المعتقد أمر جوانحي باطني، وليس امراً جوارحياً خارجياً، وان تحققه وحصوله ليس باختيار الإنسان، بمعنى ان العالم الجواني الداخلي لايمكن فرضه بالقسر، باعتباره عالم الحرية.

---

(١) محمد اركون. من فيصل التفرقة إلى فصل المقال: أين هو الفكر الإسلامي المعاصر. ترجمة وتعليق: هاشم صالح. بيروت: دار الساقي، ط٢، ١٩٩٥، ص٨٣، ١٣٢.



يصرح العلامة الطباطبائي في تفسير «لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي» ان الآية في مقام بيان «نفي الدين الاجباري، لما ان الدين، وهو سلسلة من المعارف العلمية التي تتبعها أخرى عملية، يجمعها انها اعتقادات، والاعتقاد والايمان من الامور القلبية التي لايحكم فيها الاكراه والاجبار، فان الاكراه انما يؤثر في الاعمال الظاهرية، والأفعال والحركات البدنية المادية، واما الاعتقاد القلبي فله علل وأسباب أخرى قلبية، من سنخ الاعتقاد والادراك، ومن المحال ان ينتج الجهل علماً، أو تولد المقدمات غير العلمية تصديقاً علمياً، فقوله ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ﴾ ان كان قضية اخبارية حاكية عن حال التكوين، انتج حكماً دينياً بنفي الاكراه على الدين والاعتقاد، وان كان حكماً انشائياً تشريعياً، كما يشهد ما عقبه تعالى من قوله ﴿قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشۡدُ مِنَ ٱلۡغَيِّۚ﴾ ان نهياً عن الحمل على الاعتقاد والايمان كرها، وهو نهي متك على حقيقة تكوينية، وهي التي مر بيانها. ان الاكراه انما يعمل ويؤثر في مرحلة الافعال البدنية دون الاعتقادات القلبية... وبعبارة أخرى العقيدة بمعنى حصول ادراك تصديقي ينعقد في ذهن الإنسان ليس عملاً اختيارياً للإنسان حتى يتعلق به منع أو تجويز أو استعباد أو تحرير، وانما الذي يقبل الحظر والاباحة هو الالتزام بما تستوحيه العقيدة من الاعمال، كالدعوة إلى العقيدة...»[1]. ويصف القرآن الايمان بأنه رشد وحق، وان ماسواه زيغ وغي، والرشد هو الأمر الواضح الجلي، الذي لا يجبر عليه الإنسان، ويبدو ان الآية تقرر حقيقة عامة شاملة لكل إنسان، ومع كل معتقد، فانه لايمكن فرضه، مثلما لايمكن خلعه وسلخه منه. أي «انطلاقاً

(١) محمد حسين الطباطبائي. الميزان في تفسير القرآن. بيروت: مؤسسة الأعلمي، ج٢: ص٣٤٧، ج٤: ص١٢٠.



من الاطلاق الذي تفيده الآية، لم يقصر القرآن الكريم حرية العقيدة وعدم الاكراه على الدين الإسلامي، بل أعلن عن انتفاء كل اشكال الضغط والاكراه موضوعياً عن كافة الأديان والعقائد والأفكار، وذلك بالنظر لالغاء خصوصية المورد، أي أن مثل هذه الحرية المتصلة طبيعياً وذاتياً بماهية البشر، مما لا يمكن وضعه ولا رفعه»[١]. وهذا يعني ان المعتقد ما لم ينبثق الايمان به من قناعة وجدانية، وارادة قلبية، لا يمكن ان يلامس شغاف الفؤاد. وكل الأنظمة الشمولية، التي تفرض نسقاً ايديولوجياً مغلقاً على مواطنيها، انما تعمل على تفشي ظاهرة النفاق، وهي تحسب انها دمجت كافة المواطنين في النسق الاعتقادي الذي اختارته لهم، ذلك ان المعتقد ليس بمثابة الثوب الذي يلبس ويخلع بسهولة. وفي مثل هذه البلاد تشيع عادة عقيدة ظاهرة، وهي ما تريده السلطة، بينما يخفي الافراد معتقداتهم، التي باتت واحدة من مكونات هويتهم الباطنية.

وفي آيات أخرى يتحدث القرآن أيضاً عن هذه المسألة، ويجليها بوضوح، كما في قوله تعالى: «ولو شاء ربك لآمن من في الأرض كلهم جميعاً أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين»[٢]. هنا اشارة إلى المشيئة الالهية التكوينية الحتمية، التي بموجبها يمكن ان يجعل الله جميع سكان الأرض مؤمنين بالقسر، ولكن الله انكر ذلك مستفهما، بأن مثل هذه الحالة لاتليق بالإنسان، وكما انه سبحانه لم يلجأ لذلك، فهو ينبه النبي ان لا يحزن أو يقلق، عندما لا يؤمن بعض الناس، لأن المورد خارج

(١) مهدي حائري يزدي. الإسلام وميثاق حقوق الإنسان. حولية «مكتب تشيع»، ١٩٦٢، ٤ ـ ص ٦٧ ـ ٧٦.

(٢) سورة يونس، الآية: ٩٩.



اطار الاكراه. وان الايمان موكول للإنسان، فبوسعه اختيار ما ترسو عليه قناعاته، وما يرتضيه قلبه، وما يستسيغه عقله.

في مجموعة آيات يتحدث القرآن عن حرية كل فرد في اختيار السبيل الذي ينشده في الدنيا، كما في قوله تعالى: ﴿وَقُلِ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ إِنَّآ أَعْتَدْنَا لِلظَّٰلِمِينَ نَارًا﴾[1]. تقرر الآية بصراحة ان الايمان والكفر يرتبطان باختيار الإنسان وارادته، من شاء فليؤمن، ومن شاء فليكفر، ولا تشير إلى عقاب، أو توبيخ، أو تحقير واهانة، دنيوية، بل تقتصر على الاشارة إلى الاستحقاق الأخروي للظالمين المعاندين. وهكذا الآية ﴿قُلْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ قَدْ جَآءَكُمُ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَنِ ٱهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِى لِنَفْسِهِۦ وَمَن ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَمَآ أَنَا۠ عَلَيْكُم بِوَكِيلٍ﴾[2]، والآية ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ لِلنَّاسِ بِٱلْحَقِّ فَمَنِ ٱهْتَدَىٰ فَلِنَفْسِهِۦ وَمَن ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَمَآ أَنتَ عَلَيْهِم بِوَكِيلٍ﴾[3].

وبالرغم من ان القرآن لا يساوي بين الهدى والضلال، لكنه يمنح الإنسان حرية في الاختيار، ولا يلزمه بأحدهما خاصة، لأن المعاد يترتب على هذه الحرية، وليست هناك مسؤولية وحساب مع سلب الاختيار في الدنيا. وفي طائفة غيرها من الآيات يحدد القرآن نمط دعوة الرسول الآخرين إلى الدين، فيصفه بأنه (مذكر، ومبشر، ومنذر، وشاهد، وسراج منير، ورحمة للعالمين، وماعليه الا البلاغ، وليس بمسيطر، وليس بجبار....).

(١) سورة الكهف، الآية: ٢٩.

(٢) سورة يونس، الآية: ١٠٨.

(٣) سورة الزمر، الآية: ٤١.



﴿فَذَكِّرْ إِنَّمَآ أَنتَ مُذَكِّرٌ﴾[1].

﴿نَّحْنُ أَعْلَمُ بِمَا يَقُولُونَ ۖ وَمَآ أَنتَ عَلَيْهِم بِجَبَّارٍ ۖ فَذَكِّرْ بِٱلْقُرْءَانِ مَن يَخَافُ وَعِيدِ﴾[2].

﴿وَمَآ أَرْسَلْنَـٰكَ إِلَّا مُبَشِّرًا وَنَذِيرًا ﴿٥٦﴾ قُلْ مَآ أَسْـَٔلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ إِلَّا مَن شَآءَ أَن يَتَّخِذَ إِلَىٰ رَبِّهِۦ سَبِيلًا ﴿٥٧﴾ وَتَوَكَّلْ عَلَى ٱلْحَىِّ ٱلَّذِى لَا يَمُوتُ وَسَبِّحْ بِحَمْدِهِۦ ۚ وَكَفَىٰ بِهِۦ بِذُنُوبِ عِبَادِهِۦ خَبِيرًا ﴿٥٨﴾﴾[3].

﴿وَإِن مَّا نُرِيَنَّكَ بَعْضَ ٱلَّذِى نَعِدُهُمْ أَوْ نَتَوَفَّيَنَّكَ فَإِنَّمَا عَلَيْكَ ٱلْبَلَـٰغُ وَعَلَيْنَا ٱلْحِسَابُ﴾[4].

﴿مَّا عَلَى ٱلرَّسُولِ إِلَّا ٱلْبَلَـٰغُ ۗ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا تَكْتُمُونَ﴾[5].

﴿وَبِٱلْحَقِّ أَنزَلْنَـٰهُ وَبِٱلْحَقِّ نَزَلَ ۗ وَمَآ أَرْسَلْنَـٰكَ إِلَّا مُبَشِّرًا وَنَذِيرًا﴾[6].

﴿وَمَآ أَرْسَلْنَـٰكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَـٰلَمِينَ﴾[7].

﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِىُّ إِنَّآ أَرْسَلْنَـٰكَ شَـٰهِدًا وَمُبَشِّرًا وَنَـذِيرًا﴾[8].

﴿وَمَآ أَرْسَلْنَـٰكَ إِلَّا كَآفَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَـذِيرًا﴾[9].

---

(١) سورة الغاشية، الآيتان: ٢١ ـ ٢٢.
(٢) سورة ق، الآية: ٤٥.
(٣) سورة الفرقان، الآيات: ٥٦ ـ ٥٨.
(٤) سورة الرعد، الآية: ٤٠.
(٥) سورة المائدة، الآية: ٩٩.
(٦) سورة الاسراء، الآية: ١٠٥.
(٧) سورة الانبياء، الآية: ١٠٧.
(٨) سورة الاحزاب، الآية: ٤٥.
(٩) سورة سبأ، الآية: ٢٨.



﴿إِنَّآ أَرۡسَلۡنَٰكَ بِٱلۡحَقِّ بَشِيرٗا وَنَذِيرٗاۚ﴾[1].

﴿فَإِنۡ أَعۡرَضُواْ فَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ عَلَيۡهِمۡ حَفِيظًاۖ﴾[2].

﴿إِنَّآ أَرۡسَلۡنَٰكَ شَٰهِدٗا وَمُبَشِّرٗا وَنَذِيرٗا﴾[3].

اذن وظيفة النبي تتلخص في التذكير بالبينات والهدى، وابلاغ الحق، والشهادة، والتبشير بالنعيم، والانذار بالخسران، في حالة الجحود والعناد، وانه سراج يضيئ الطريق، ورحمة للعالمين. وبموازاة ذلك ينبهه الله إلى انه ليس له سلطان في اكراه الناس على الايمان، فهو «ليس بمسيطر، ولاجبار، وانما رحمة للعالمين». فاذا كان النبي وهو صاحب الرسالة، لم يفوّض في اجبار الناس واكراههم، فكيف يفوض غيره بذلك؟! وان كان ذلك ليس من وظائف النبي، فكيف يسوغ لمن يدعون انهم من اتباعه سلب حرية الناس، ومصادرة حقهم في اختيار المعتقد؟![4]

---

(١) سورة فاطر، الآية: ٢٤.

(٢) سورة الشورى، الآية: ٤٨.

(٣) سورة الفتح، الآية: ٨.

(٤) عبد الجبار الرفاعي. مصدر سابق. ص١٠٠ ـ ١٠٣.




مكتبة
الفكر
الجديد

ـ ١٢ ـ

إنقاذ النزعة الإنسانية في الدين(*)

(*) مؤتمر «في خلقيّة المدينة، أين نحن من القيم الإنسانيّة في زمن التكنولوجيا وعودة الأديان؟»المركز اللبنانيّ للأبحاث المجتمعيّة، جامعة سيّدة اللويزة في لبنان، بالتعاون مع كليّة العلوم الإنسانيّة، المؤتمر العالميّ الثاني للعامّ الجامعيّ ٢٠٠٥ ـ ٢٠٠٦. الجمعة والسبت ٢٨ ـ ٢٩ نيسان ٢٠٠٦.




مكتبة
الفكر
الجديد

ظل نصيب التأليف في الأخلاق هو الأقل مقارنة بغيره من المعارف والفنون في تراثنا المدون بالعربية، فحين نراجع «الفهرست» لابن النديم، وما تلاه من فهرستات ومراجع ببليوغرافية، اهتمت باستقراء وتصنيف الكتب، نجد التفسير وعلوم القرآن والحديث والشريعة واللغة العربية وآدابها وعلم الكلام والفلسفة والمنطق وغيرها، احتلت حيزاً واسعاً من عناوين المؤلفات المذكورة في تلك المراجع، بينما لا نعثر على مدونات مستقلة تعالج البحث النظري في الأخلاق أو الفلسفة الأخلاقية في الفترة المبكرة من عصر التدوين. وان انبثقت مفاهيم كلامية تتصل بالأخلاق في فضاء التفكير الكلامي، ترتبط بالتأمل في نصوص الكتاب والسنة، وتنامي الجدل بين الفرق والمذاهب المتنوعة، ثم بدأت تتسرب بالتدريج الآراء الأخلاقية اليونانية والرواقية والاسكندرانية إلى المسلمين، منذ ان تعرفوا على تراث اثينا والاسكندرية من خلال الترجمة. وأفضت تأثيرات هذه الآراء فيما بعد إلى أن يؤلف المؤرخ والفيلسوف المعروف مسكويه في القرن الرابع الهجري كتابه «تهذيب الأخلاق»، الذي دشن أرضية تأسيس علم جديد بموازاة العلوم والمعارف الأخرى في المجال الإسلامي. فقد رفع مسكويه الاخلاق أو البحث فيها إلى مرتبة العلم الكامل (وفرض بذلك في المجال الإسلامي اختصاصاً فكرياً موازياً لذلك الاختصاص الذي فرضه أرسطو في اليونان



الكلاسيكية، عندما كتب «رسالة في الاخلاق إلى نيكاماخوس». والواقع ان كتاب «التهذيب» يستعيد جوهر نظرية أرسطو)[١]. وجرى استدعاء المواضيع الأساسية لكتاب مسكويه في آثار لاحقة، بعد ان تم (دمج الجانب الفلسفي بالجانب الديني والصوفي)[٢]، وخلعت عليها صبغة إسلامية في «ميزان العمل» للغزالي، و«أدب الدنيا والدين» للماوردي، و«الأخلاق والسير» لابن حزم.

اما المحاولات الحديثة والمعاصرة في هذا الاتجاه، فلما تزل محدودة وضئيلة مقارنة بالمتطلبات الاخلاقية الملحة لمجتمعاتنا، التي تجتاحها أعاصير وموجات تقوض بناها التقليدية وتسوقها نحو فوضى شاملة ومصائر مجهولة.

ولعل أبرز هذه المحاولات هي رسالة قدمها محمد عبد الله دراز لجامعة السوربون بباريس سنة ١٩٤٧ بعنوان Lamorala du koran «أخلاق القرآن» لنيل شهادة الدكتوراه، وترجمت إلى العربية باسم «دستور الأخلاق في القرآن». وقد تحكمت في رؤيته لـ «أخلاق القرآن» قضايا مرجعيتها الأخلاق الكانطية، والتي محورها: فكرة «الواجب» أو «الالزام الأخلاقي» أو «القانون الأخلاقي». وبذلك لا تغدو هذه الرسالة سوى مسعى لمعيار القضايا الأخلاقية/ الحقوقية المعاصرة للمؤلف في ضوء القرآن، وليست مسعى لصياغة «أخلاق القرآن»[٣].

---

(١) د. محمد اركون. من فيصل التفرقة إلى فصل المقال... أين هو الفكر الإسلامي المعاصر. ترجمة وتعليق: د. هاشم صالح. بيروت: دار الساقي، ط٢، ١٩٩٥، ص١٨٢.

(٢) د. ماجد فخري. الفكر الاخلاقي العربي. نصوص اختارها وقدم لها. بيروت: العلمية للنشر والتوزيع، ١٩٧٨، ج١: ص١٢ ـ ١٣.

(٣) د. محمد عابد الجابري. العقل الاخلاقي العربي. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط١، ٢٠٠١، ص١٤ ـ ١٥.

وفي سنة ٢٠٠٠ أصدر الدكتور طه عبد الرحمن «سؤال الأخلاق». وهو كما يتحدث عنوانه الشارح «مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية». وبالرغم من استعانة المؤلف بمعطيات الفكر الغربي وتوظيفه لأدواته المنهاجية، مثلما يفعل في جميع أعماله، غير انه يتسلح برؤية ايديولوجية متحيزة، تستدعي تراث ابن تيمية، كما تقرأه وتقدمه بعض التيارات السلفية المعروفة بنزعتها التعصبية ومواقفها الشديدة، الرافضة لكل ما هو مختلف في الدين والمذهب والثقافة. رؤية طه عبد الرحمن تستعير خطاب تيارات مابعد الحداثة المناهضة للعقلانية والتنوير، وتحرص على اصطناع صورة ممسوخة مجتزأة زائفة للحداثة، وتحاول تنزيه الذات، وتبجيل الماضي بتمامه، ورؤية التراث من منظور رومانسي حالم، واعتبار كل شيء فيه جميلاً منزهاً، ومضيئاً ساطعاً.

الإنسان كائن متدين:

الدين ظاهرة واكبت تاريخ البشرية منذ وجودها على سطح الأرض، والإنسان كائن متدين، وان تباينت تعبيراته عن تدينه، واختلفت تجليات ومظاهر الدين في حياته. ومع ان طائفة من الفلاسفة والمفكرين تنبأوا بانحسار تأثير الدين كعامل محرك للحياة، وربما زواله نهائياً بعد دخول الإنسان عصر العلم، واكتشافه للكثير من قوانين الطبيعة، وتفسيره لما كان يحسبه أسراراً وألغازاً تستعصي على العقل، الا اننا نشاهد عودة للمقدس، اوإنتقاماً لله لنفسه، وانبعاثاً للعامل الديني، في المجتمعات الصناعية التي دخلت عصر العلم منذ فترة طويلة. كذلك لم يتراجع تأثير الدين في مجتمعاتنا، بل انطلق عاصفا ليجتاح كافة مجالات الحياة التي لبث شيء منها مدة طويلة بمنأى عنه. وحتى اولئك الذين يعلنون رفضهم



واقلاعهم من كل فكرة أوشعور ديني، لا يستطيعون الافلات التام من ترسبات الدين الغاطسة في بنية لاوعيهم، والموروثة من سلالاتهم العريقة والاجيال المنحدرين منها. يكتب مرسيا الياد: (الإنسان غير الديني ينحدر من سلالة الإنسان الديني، وهو صنيعته أيضاً، اراد ذلك أم لم يرد، وقد تكوّن انطلاقاً من أوضاع اتخذها اسلافه... ان الإنسان الدنيوي، أراد ذلك أم لم يرد، لم يزل يحتفظ بآثار من سلوك الإنسان الديني، لكنها خالية من المعاني الدينية. مهما فعل فهو وارث، لايستطيع ان يلغي ماضيه نهائياً ما دام هو نفسه نتاجاً لهذا الماضي... الغالبية العظمى من الذين لادين لهم ليسوا متحررين تماماً من المسلك الديني، من اللاهوت والميثولوجيا، فهم أحياناً مثقلون بكل «لخبطة» سحرية ـ دينية، لكنها منحطة إلى درجة الكاريكاتور، ولهذا كان من الصعب التعرف عليها)[١].

ان حياة مفرغة من أية مشاعر دينية، أو مستغنية بشكل تام عن المتطلبات المعنوية للإنسان، ولا تصبو للمتعالي، ولا تتوق للامتناهي، ولا تسعى لقول ما لا يمكن قوله، أو التعبير عن ما لا يمكن التعبير عنه، أو تصور ما لا يمكن تصوره، ان مثل هذه الحياة لا تتسع لها ارضنا، ذلك انه حتى في أحرص المجتمعات على العلمنة، وأشدها إصراراً على نبذ الرموز الدينية، يمكن لرجل أعمال مثلاً أو سياسي ان يقبل بإخلاص قواعد الحياة العائلية التي يشرعنها الدين، بينما يسير أعماله في الوقت نفسه في الدائرة العمومية من دون الرجوع لأية قيم دينية مهما كانت، بل ان انتشار العلمنة وشيوعها في الحياة اليومية، لم

(١) مرسيا إلياد. المقدس والدنيوي: رمزية الطقس والاسطورة. ترجمة: نهاد خياطة. دمشق: دار العربي، ١٩٨٧، ص١٨٩.



يمنع من حضور رموز دينية مرتبطة بمؤسسات الدولة والاسرة، فمثلاً حيث يقبل جميع الناس ان لا يتخطى الدين أبواب الكنيسة، يمكن ان يقبلوا وبالطريقة نفسها ان لا تخاض حرب ولا يُقدم على زواج دون اللجوء إلى الرموز الدينية التقليدية[(١)].

ان حاجة الإنسان إلى الدين تنبثق من اعماقه، وحتى لو اجتاحت بعض المجتمعات جائحة تناهض الدين وما يتصل به، فانها سرعان ما تضمحل وتعاود الظواهر الدينية حضورها الأبدي من جديد، وربما بفاعلية وضراوة. ففي القرن التاسع عشر تحدث فويرباخ، وماركس، ونيتشه،... وغيرهم، عن غياب الاله، أو «موت الله» حسب تعبير نيتشه، غير ان الله انتقم لنفسه، فعاد الايمان به يتسع بمرور الايام، وتحقق ماقاله اندريه مالرو: (إن القرن الحادي والعشرين سوف يكون روحياً أو دينياً، أو انه لن يكون)[(٢)]. صحيح انه قد مات نمط التصور القروسطي للإله، وتشكلت صورة بديلة عنه. اما الله تعالى فإنه حي لا يموت، وهو ظاهر ما غاب قط، وان كانت أنحاء تصورات الإنسان عنه تموت وتغيب، لتحل بدلاً عنها تصورات أخرى.

وما دامت حياة الإنسان تفضي إلى الموت، والإنسان كائن يتوق للخلود وينشد الابدية بطبيعته، فلا يمكن ان يصل إلى اليوم الذي يستغني فيه عن الدين، ذلك (ان كل مجتمع بشري يمثل في نهاية التحليل جمعية

---

(١) بيتر، ل. برجر. القرص المقدس: عناصر نظرية سوسيولوجية في الدين. تعريب: مجموعة من الأساتذة. قدمه وأشرف عليه: د. عبد المجيد الشرفي. تونس: مركز النشر الجامعي، ٢٠٠٣، ص٢٢٧، ٢٣٤.

(٢) هاشم صالح. مدخل إلى التنوير الأوروبي. بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٥، ص٢٤٦.



أُناس يتحالفون معاً تجاه الموت، وتكون قوة الدين رهينة لمصداقية الرايات التي يضعها بين أيدي البشر عندما يواجهون الموت، أو على الأصح بينما يتسابقون نحوه)[١].

الدين هو المشروع البشري الذي يخلق كوناً مقدساً، وان يضع الإنسان نفسه في موضعها الصحيح بالنسبة إلى العالم المقدس معناه حمايتها من تهديدات الفوضى الكابوسية، وان الخروج من ذلك الموضع يعنى الانزلاق نحو حافة الهاوية. ويذهب بيرجر إلى (ان الدين أدى دوراً فريداً في مشروع بناء عالم بشري. الدين هو الذي يسمح بفرض دلالاته الخاصة على الواقع بأكثر نجاعة، وعلى الوجه الاكمل. الدين يقتضي ان يسقط النظام البشري على مجموع الكون. وبعبارة أخرى، فالدين هو أجرأ محاولة في تصور الكون كله ذات دلالة بشرية)[٢].

ومعنى ان يعيش الفرد في كنف دين خاص هو افتراض ان يعيش في سياق اجتماعي خاص، يمكن لهذا العالم الديني داخله ان يضمن مصداقيته، وحيث يكون ناموس الحياة الفكرية متماشياً في كثير أو قليل مع هذا العالم الديني، يمثل الانفصال عن هذا العالم تهديدا باللاناموس[٣].

ان ما يجتاح الحياة البشرية من جراحات ورضوض، وما يستبد بها من قلق، وكل ما ينتجه هذا القلق من كوابيس وتوترات واضطراب، ليس بوسع الإنسان الخلاص منه بالوفرة المادية والرفاه وارتفاع المستوى

---

(١) بيترل. بيرجر. مصدر سابق. ص٩٩.

(٢) المصدر السابق. ص٥٥ ـ ٥٩.

(٣) المصدر السابق. ص٩٥ ـ ٩٦.



المعاشي، لان كل ذلك لا ينتج طمأنينة انطولوجية، وأملاً مفعماً بالغبطة، وسكينة، وأحلاماً متسامية، وانسجاماً مع الكون والعالم الذي يعيش فيه البشر. ان الدين، وبما يخلعه على العالم من نظام رمزي، يصيره شفافاً جميلاً، يتساكن معه الإنسان، اذ ان النظام الرمزي يمنح القيمة لمختلف المعاني التي تنطوي عليها التجليات المقدسة. وعندئذ يتبدى العالم مشبعاً بالمعنى. وتعزز رمزية العالم من قيمته، عبر تراكم دلالات اضافية، وانتاج أنظمة سيميائية تفيض بالمعاني من دون ان تنال من قيمته الخاصة. وهكذا تكشف كل فعاليات الإنسان ونشاطاته عن معنى، ولا تعود كثيفة ومرهقة، فيما تبدو الاعمال الفيزيولوجية المجردة عن النظام الرمزي للعالم، عارية عن المضمون الروحي، وتغدو كثيفة ومرهقة، وربما ليست ذات جدوى[1]. واذا كان (أصل الدين هو الشعور بالتبعية)[2]حسب شلاير ماخر، فان الدين يحررنا من الاغتراب الكوني، باعتباره نافذة نحو المتعالي، ووصالاً دائمياً معه، وبالتالي إرتباطاً بوشيجة عضوية انطولوجية بالعالم.

تدين ضد الدين:

في اللحظات التي أكتب فيها هذه الأسطر ـ يوم الثلاثاء ٢٤/ ٤/ ٢٠٠٦ ـ هاتفني ولدي محمد حسين التلميذ في الجامعة المستنصرية ببغداد، فأخبرني بأن سيارتين مفخختين انفجرتا عند بوابة جامعتهم ظهر هذا اليوم ـ لحظة دخوله ـ فغرق وزملاؤه في حالة فزع وذهول مفجعة،

---

(١) مرسيا إلياد. مصدر سابق. ص١٥٨، ١٦٢، ١٩٦.

(٢) أجناس جولدتسيهر. العقيدة والشريعة في الإسلام. ترجمة: محمد يوسف موسى وصاحباه. القاهرة: دار الكتاب المصري، ١٩٤٦، ص٤.



بعد ان تناثرت أشلاء رفاقهم عند البوابة، وفاضت ارواحهم الزكية، لترسم دماؤهم على احجار الممرات المؤدية إلى الفناء الداخلي لمباني الجامعة صورة أبدية، تكشف ما يتعمد التستر عليه ذلك النموذج اللاإنساني للتدين. لقد فجرت أشلاء اولئك الفتية عويلاً واحتجاجاً مدوياً، يخاطب الأجيال الآتية في بلدنا الذبيح، فهؤلاء الفتية يكتبون التاريخ بدمائهم، ويصرخون بشهادة تجسد عويلاً لا يصمت، يفضح ذلك النمط من التدين الفاشي الهمجي، الذي خدع آلاف الناشئة وأغواهم بوعود خلاصية، وفردوس خلاب، ثمنه تفجير أنفسهم، وقتل الآخرين بأساليب بشعة، وحرق كل شيء لايكون نسخة مكررة عنهم. وحسبما اوردته تقارير صحفية قبل أيام، فقد تجاوز عدد السيارات المفخخة التي فجرها انتحاريون في العراق منذ سقوط صدام سبعة آلاف سيارة، مما يعني ان آلاف الانتحاريين جرى اعدادهم وتصنيعهم من خلال غسيل أدمغتهم، وتعبئتهم بمفاهيم دينية زائفة، مسخت الروح التطهرية التنزيهية الرقيقة للدين، فاستحال التدين إلى اعصار عاصف يجتاح الحياة، ويحطم كافة المكاسب التمدينية والحضارية والمعرفية للبشرية. انه سادية وجدانية ومعرفية، تتلذذ بقتل الضحية واستباحته، ومازوشية فضيعة تحتفل بتدمير النفس والهتك بها.

ان تاريخنا ليس منزها وبريئاً، وانما هو، كما يقول الدكتور محمد الطالبي (كالتاريخ الإنساني عموماً، مليء بالانزلاقات والخروج عن الروح القرآني، وهو خروج قد يصل أحياناً إلى أبشع ما تكون عليه الانحرافات: حروب، وإراقة دماء، وظلم بكل أنواعه، وتعذيب، ورد السيئة لا بالحسنة بل بأسوأ وأشنع منها... ان العنف ونتائج العنف كلها غير مفيدة للإنسان، لأنها مراهنات غير رابحة، ولهذا عادة ما يخرج



المؤرخ من دراساته التاريخية منكراً للعنف، لأنه إجهاض للحضارة الإنسانية. ان العنف هو الذي قتل الحضارة الإسلامية)[1].

لاريب ان التعصب والعدوانية والاستغلال ظواهر متفشية في الاجتماع البشري عبر التاريخ، كما أن عنف الإنسان ضد أخيه الإنسان ليس طارئاً في الحياة، بل هو سلوك بيولوجي، وسياسي، واجتماعي، وديني، وثقافي مترسخ في دنيا الإنسان. وان رسالة الأديان ومقاصدها الكلية تتلخص في إشاعة السلم والتراحم والمحبة بين الناس، والسعي لتجفيف منابع العنف والعدوانية والتعصب. ولكن طالما تم طمس تلك الرسالة ونقضها، بنشوء جماعات وفرق لا تقتصر على إعلان انتمائها للدين، وانما تصر على احتكار تمثيله، وتحرص على مخاصمة أية جماعة غيرها تقدم فهما مختلفاً للدين. وتهتم تلك الجماعات بتطوير أساليبها الدعوية باستمرار، وتسعى للهيمنة على الدين والدنيا، وتكريس الانغلاق على الذات، ومطاردة أية محاولة تهدف إلى نقدها، وإهدار دم الاشخاص الذين يفضحون مفاهيمها، ويفضحون انتهاكاتها لإنسانية الإنسان، وتزييفها لأهداف الدين، وإهدارها للقيم الروحية.

وعادة ماتصدر هذه الجماعات عن قراءة حرفية مغلقة للنصوص المقدسة، لاتكاد تتجاوز المدلول اللغوي الساذج، وتشيع تفسيراً قمعياً للنصوص، تقبع خلفياته وقبلياته النفسية والثقافية في الصحراء والمحيط البدوي المغلق على العالم، كما وتحارب بلا هوادة كافة القراءات التي تتخطى المعنى السطحي، وتغور في الأعماق، مستلهمة المضامين

---

(١) د. محمد الطالبي. عيال الله: أفكار جديدة في علاقة المسلم بنفسه وبالآخرين. انجاز: منصف وناس، شكري مبخوت، وحسن بن عثمان. تونس: دار سراس للنشر، ١٩٩٢، ص١٠٢، ١٧٨ ـ ١٧٩.



الروحية الغنية في النص، ومستوحية رؤيته الرمزية المعنوية الجمالية، مثلما فعل المتصوفة والعرفاء والفلاسفة الاشراقيون، وغيرهم. مضافاً إلى تنكر هذه الجماعات للإسلام الحضاري، وتعبيراته التمدينية، والثقافية، والروحية، والجمالية، واعتبارها هرطقة، وبدعة، وزيغ وضلال. اما الإسلام المستقيم الصحيح في نظرهم، فيختزل في إسلام العصر التدشيني، أي إسلام جيل الصحابة خاصة، بينما تخضع المعطيات المتنوعة للإسلام في المراحل اللاحقة، لاستراتيجية صناعة النسيان ومحو الذاكرة، وكأنها لم تعد موجودة.

كما ان الفنون الجميلة، من رسم ونحت وموسيقى وغيرها، جميعها محرمة، وتعاطيها محضور بأي شكل كان، لا بد من ان ينطفىء الحس الجمالي، ويتبلد الذوق الفني، ويشمل ذلك أيضاً الجسد وتعبيراته الجمالية، ولغته والفضاءات الحافة به. ويشطب على الميراث الثقافي الهائل الخاص بالسماع والالحان والترانيم والمواجيد.

والعلامة الفارقة لخطابات هذه الجماعات، هو تشديدها على ضرورة تبني آراء السلف ومواقفهم بتمامها، وهروبها دائماً إلى الماضي، وارتيابها من كل ما من شأنه ان يطل على المستقبل، أو يتعاطى مع الواقع بعقلانية نقدية مستنيرة، وسعيها المتواصل لتبجيل الذات، وعدم الكف عن امتداحها، واصطناع صورة رومانسية مثالية لها، تعلي من شأنها، وتدافع عن اخطائها، ونكساتها، وتتجاهل مايحفل به تاريخها من ثغرات، واستبداد، ومظالم، ومايسود حاضرها من تخلف وتعصب وجهل وأمية وفقر... وغيرها. فيما تصطنع صورة للآخر ليست بريئة، يصبح فيها كل ما يمت إليه من معارف ورؤى ومفاهيم وقيم... وغير ذلك، رجساً مدنساً، تجب مناهضته، واعداد التدابير الوقائية اللازمة



لاغلاق مساربه وقنواته في مجتمعاتنا. وتتفنن هذه الجماعات في تجييش المهمشين والمحرومين، وتتخذهم مادة لبناء ثقافة خاصة بالانتحار وتمجيد الموت، يكون أحد روافدها صورة الآخر المشوهة، التي تصير منبعاً لكراهيته والغضب المتقد عليه.

لقد اتسع نفوذ هذه الجماعات في عصرنا، وحاولت الافادة من تكنولوجيا المعلومات، وتوظيف التقنيات الراهنة في الاتصالات، لنشر افكارها، فتغلغلت مقولاتها في مختلف المناطق، واستقطبت عدداً ليس بالقليل من الشباب والفتيان، وحرصت على صياغة وعيهم في ضوء توجهاتها. واخشى ان يلبث الدين لسنوات عديدة مختطفاً من قبل تلك الجماعات.

انقاذ النزعة الإنسانية في الدين:

ما السبيل إلى تحرير الدين من الفهم المتوحش الذي تبثُّه السلفية المعاصرة، والذي يشوِّه الدين فيحيله إلى منبع للعدوان والتعصب والكراهية؟

لعل السبيل الأمثل لبيان هشاشة هذا النوع من الفهم السلفي المغلق يكمن في السعي الحثيث للكشف عن النزعة الإنسانية العميقة في الدين، واضاءة الحقول المنسية في النصوص المقدسة، والتنبيه إلى الجهل، أو التجاهل، والاصرار على تغييب مساحة واسعة من تلك النصوص، تغتني بالجوانب التنزيهية السامية، التي تصطفي الإنسان، وترفع مكانته، وتعتبره أكرم موجود خلقه الله في العالم، بل خلق كل شيء مسخراً من أجله، وجعل حياته أغلى رأسمال في الوجود، فهي مناط الخلافة، وموطن المسؤولية والأمانة الالهية.



وقد أنكر بعض المفكرين والباحثين والدارسين وجود نزعة إنسانية في الدين، بالاعتماد على ما ورد في النصوص، من الأمر بالقتال، والحث على العنف، أو بالعودة إلى التمثل السلبي للدين في الاجتماع البشري، واستثماره في الصراعات الدموية والحروب المقدسة في التاريخ، والاستعانة به للتحريض على الموت، وتعبئة اتباعه في معارك تنتهك كافة الحرمات، وتحيل كل شيء إلى رماد.

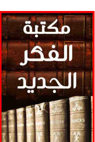
ويشدد طائفة من المفكرين على أن النزعة الإنسانية عادة ما تنبثق في سياقات ثقافية واجتماعية وسياسية واقتصادية محددة، تشكل إطاراً اجتماعياً معرفياً مناسباً لتبلورها، ولم يتشكل هذا الإطار الا في القرن الثامن عشر في أوروبا، بعد القطيعة الكاملة مع لاهوت القرون الوسطى. لذلك يعتقدون بعدم امكانية انبثاق نزعة إنسانية تتمحور حول مركزية الهية، وانما لا تولد هذه النزعة الا بعد التمحور حول الإنسان، واحلاله في مركز الإله، وهو ما لم يحدث في الماضي، وانما حصل في العصر الحديث.

لكن جماعة من المفكرين برهنوا على تجذر النزعة الإنسانية في الدين الإسلامي، امثال: جورج مقدسي[1]، ومحمد اركون[2]، وجويل

---

(١) جورج مقدسي. سيطرة الفلسفة الإنسانية في فترة الإسلام الكلاسيكي والغرب المسيحي. مع ذكر خاص للسكولاستيكية أو المدرسانية التكرارية. مطبوعات جامعة أدنبرة، The Rule of Humanism in Classical Islam and the Christian West,with . special reference to scholasticism. Edinburoh University Press, 1990.

(٢) عالج الدكتور محمد اركون النزعة الإنسانية في الإسلام الكلاسيكي في اطروحته للدكتوراه: نزعة الأنسنة في الفكر العربي: جيل مسكويه والتوحيدي. ترجمة: هاشم صالح. بيروت: دار الساقي، ١٩٩٧. وكتابه الآخر: معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية. ترجمة: هاشم صالح. بيروت: دار الساقي، ٢٠٠١.



كريمر[1]، كما دلل جاك ماريتان على أولوية العامل الروحي، وشدد على رسوخ النزعة الإنسانية في المسيحية[2].

ومما لا شك فيه ان الاجتماع الإنساني طالما تعرض للانتهاك بذرائع دينية مختلفة، والكثير من الجنايات والمظالم والاغتصابات ارتكبت في التاريخ باسم الذود عن الدين، والدفاع عن «شعب الله المختار». وما زالت القراءة الفاشية للنصوص تنتج أعداداً لا حصر لها من الانتحاريين، الذين يفجرون أنفسهم، لقتل المصلين في المساجد والكنائس وبيوت العبادة، بغية الفوز برضوان الله ودخول الجنة!

غير ان مراجعة نقدية للتاريخ، وقراءة تحليلية للنصوص، وتقويماً للموروث من منظور مختلف، يمكن ان تفتح لنا نافذة على البؤر المضيئة والثراء والتنوع في النصوص، ويمكننا في ضوء هذا النمط من التعاطي مع النص والتراث ادراك ماهو تاريخي، يعبر عن حالة معينة، ولحظة زمانية محددة، وواقع مضى، وظرف خاص، لا يمكن تعميمه لكافة الوقائع والاحوال والازمان. والتعرف على المنطلقات الأساسية، والأهداف العامة، والمقاصد الكلية، وهي ما تفصح عن الروح الإنسانية فيها، ومايشي بالوجه المطموس للدين، الذي غيبه ركام الموروث، مضافاً إلى مادة وفيرة من تفسيرات متوحشة للنصوص، تحكي عن اسقاطات لايديولوجيا اقصائية ومعتقدات قمعية. وفي كل مرة يستغل

(١) جويل كريمر. دور الفلسفة الإنسانية في نهضة الإسلام، الانبعاث الثقافي خلال العصر البويهي. ليدن: بريل، Joel Kramer: Humanism in the Renaissance of Islam. The Cultural Revival during the Buyid Age, Leiden, Brill, 1986.

(٢) جاك ماريتان (Jacques MARITAIN) ألف عدة كتب من بينها، في الفلسفة المسيحية (١٩٣٣)، أو النزعة الإنسانية الكاملة (١٩٣٦) L Humanisme integral, أو مبادىء سياسة إنسانية (١٩٤٤).



السلطان المستبد هذا النمط من التفسيرات لتكريس نفوذه، وبسط هيمنته على حياة الناس، ويوظفها بأساليب بشعة لمراقبة الضمائر وتفتيش العقائد. اذ ان اولئك المستبدين يعلمون بأن إحياء النزعة الإنسانية في الدين يسارع في تقويض عروشهم، ويفضح المشروعيات الزائفة التي يسوغون بها طغيانهم، وهذا يعني انه متى تغيب الحرية تذبل النزعة الإنسانية، ومتى تعم الديمقراطية وتسود قيم التعددية وحق الاختلاف، تزدهر النزعة الإنسانية، وتسود قيمها واخلاقياتها ومفهوماتها التمدينية في المجتمع.

ولا ريب في ان بعض مكونات الإلهيات الموروثة لا تسمح بانبعاث النزعة الإنسانية في الدين، ذلك ان مثل هذه المكونات تصدر عن رؤية احادية وذهنية مغلقة، لا تسمح باستيعاب القيم الإنسانية المنفتحة. من هنا ينبغي تجاوز تلك المكونات في الإلهيات التقليدية، وبناء إلهيات عقلانية مستنيرة، تنفتح على الميراث المعنوي العميق للعرفاء، والتجارب الروحية المضيئة للمتصوفة، لو أردنا ان نجني ثمرات النزعة الإنسانية في الدين، وحاولنا الخلاص من التفسيرات المتعسفة القمعية للنصوص. وتحديث الإلهيات يتطلب تساؤلات جديدة، تفضي إلى التحرر من الصورة النمطية للإله، التي تشكلت في سياق الصراعات الدامية، والفتن والحروب العديدة بين الفرق والمذاهب، والسعي لترسيخ صورة للإله، تستلهم مايتحلى به من صفاته الجمالية، واسمائه الحسنى (الرحمن، الرحيم، القدوس، السلام، المؤمن، العزيز، البارىء، المصور، الغفار، الوهاب، الرزاق، البصير، الحكم، العدل، اللطيف، الحليم، الشكور، الحفيظ، الكريم، المجيب، الواسع، الحكيم، الودود، الحق، المحيي، البر، التواب، العفو، الغفور، الرؤوف، مالك

الملك، الغني، النور، الهادي، الرشيد، الصبور... الخ) وبالتالي انقاذ الحقول التطهرية والجمالية والرمزية والمعنوية للدين[١].

إحياء التجارب الايمانية الشفيفة:

تعرضت النزعة الإنسانية في الغرب الحديث لمراجعات نقدية جادة ومتواصلة، من قبل الكثير من المفكرين المدافعين عن إنسانية الإنسان، لكن معظم مواقفهم حيال الآخر المختلف غالباً ما تتسم بالاهمال والتجاهل، فما تضج به بلادنا من بؤس وشقاء، وانتهاكات شنيعة لكرامة الكائن البشري، واهدار لحقوقه، وبطش بإنسانيته، يرتكبها حكامنا وأجهزتهم القمعية، لا يدعو معظم المؤسسات والمنتديات والاحزاب الغربية للتضامن مع جراحاتنا وشقائنا الدائم، بالرغم من تبني هذه المؤسسات لمبادىء حقوق الإنسان، ودفاعها الباسل عما يلحق أي مواطن في بلدانهم من أذى.

واثر ذلك وصف بعض المفكرين الغربيين هذا الشكل من الإنسانية (بالأنسنة الشكلية الأدبية Humanisme formel et litteraire، وهي الأنسنة التي تكتفي بالتلاعب اللفظي في الصالونات الأدبية المنفصلة عن الحياة اليومية للطبقات الكادحة والمهمشة والمستعبدة، إلى الدرجة التي نعرفها في عهد الثورات البروليتارية، ووصل هذا النقد والرفض للأنسنة الشكلانية إلى حد الاعلان عن «موت الإنسان». لماذا؟ لانهم اعتبروا ان الأنسنة الشكلانية ليست إلّا مفهوماً مجرداً أو تجريدياً منفصلاً عن واقع الوجود)[٢]. وكان الفيلسوف ميشيل فوكو قد اعلن في الستينيات شعاره

---

(١) د عبد الجبار الرفاعي. مقدمة في السؤال اللاهوتي الجديد. بيروت: مركز دراسات فلسفة الدين، ودار الهادي، ٢٠٠٥، ص١١ ـ ٥٤.

(٢) د. محمد اركون. معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية. ص٩.



الشهير «موت الإنسان» بعد تفشي الممارسات الوحشية الشنيعة للاستعمار في البلاد المستعمرة، من استباحة ونهب لثرواتها، وقتل وإبادة لسكانها، وتدمير ثقافاتها، وتمزيقها وتفتيتها جغرافياً. وأثار شعار فوكو عدداً غير قليل من الباحثين والدارسين، الذين كتبوا حوله موضوعات متنوعة.

ان البشرية اليوم بأمس الحاجة إلى تعزيز النزعة الإنسانية، عبر استيعاب الحياة الروحية الخصبة في الدين، وإحياء التجارب الايمانية المتنوعة، تلك التجارب التي تمنح اصحابها رؤيا، يصبح فيها العالم ساطعاً، شفيفاً، ممتلئاً بالمعنى. يتخلق فيها الإنسان بأخلاق الله، وتغدو صفات الله مؤشرات وغايات عظمى لمخلوقاته، يجب ان يكدح الجميع للتماهي معها، والانخراط في مدياتها الرحبة؛ بل يسعى العرفاء والمتصوفة، الذين تطغى في وجدانهم أشواق الروح، للاتحاد بها. يعتقد تور آندريه[1]: بأن هذا الاتحاد ليست له علاقة بتحول ميتافيزيقي، انما بتحول ديني أخلاقي، فالاتحاد بالله يعني ان مشيئة الله تصير مشيئة الإنسان، وان الإنسان يحل في صورة الله، بالمعنى الاخلاقي، أي انه يتقمص، كما يقال، سجايا الله، فمثلاً «المحبة» تعني كما يقول الجنيد: (دخول صفات المحبوب على البدل من صفات المحب)[2]. ويخبرنا الداراني عن ماهية هذه الصفات التي يمنحها الله إلى أصفيائه ويمن بها عليهم، فيقول: (جلساء الرحمن يوم القيامة من جعل فيهم خصالاً باقية: الكرم، والحلم، والعلم، والحكمة، والرحمة، والرأفة، والفصل،

---

(١) تور آندريه. التصوف الإسلامي. ترجمة: د. عدنان عباس علي. المانيا ـ كولونيا: منشورات الجمل، ٢٠٠٣، ص٢٤١ ـ ٢٤٣.

(٢) شهاب الدين السهروردي. عواطف المعارف. مطبوع على هامش كتاب «إحياء علوم الدين»، ج٤: ص٣٤٥.



والصفح، والاحسان، والعطف، والبر، واللطف)[١]. ومن هنا فإن (معاشرة العارف كمعاشرة الله يحتملك ويحلم عنك تخلقا بأخلاق الله الجميلة)[٢]. ومعنى هذا ان من تجسد به هذا المثل الأعلى هو الذي نال الاتحاد بالله. وهذا هو في الواقع المحتوى الحقيقي للفناء الذي قارنه البعض من دون حرج وإمعان نظر بالنرفانا البوذية... ان اختفاء الذات لا يعني، من حيث المبدأ، بالنسبة للصوفي، شيئاً آخر غير الذي يعنيه بالنسبة لبولص حينما قال: (مع المسيح صلبت، فأحيا، لا أنا بل المسيح يحيا فيّ)[٣]. ويطلق التصوف الإسلامي على الحياة الجديدة مع الله التي ستحل مكان الوجود الذاتي الأناني مصطلح البقاء، وبهذا المعنى يكون (الفناء هو التلاشي بالحق، والبقاء هوالحضور مع الحق)[٤].

اما الاسماء الالهية فهي منبع الالهام والتأمل بالنسبة لأصحاب التجارب الروحية المتسامية، وهي تفهم لديهم بمعنى أخلاقي، فمثلاً الحق سبحانه وتعالى سمى نفسه «البصير» ليمنع الإنسان من الذنب، أو «السميع» لكي لا يفتح الإنسان فاه بكلام معيب ومنفر، وهكذا بقية الاسماء، فهي تعمل في الإنسان بمثابة نماذج للتحذير والتنبيه، فمثلاً عندما يريد الإنسان ان يجتنب غضب الله، عليه أن يتخلص أولاً من غضبه هو، لأن الإنسان مدعو إلى أن (يُخلّق نفسه بأخلاق الله)[٥].

---

(١) أبو نعيم الاصفهاني. حلية الأولياء. القاهرة: ١٣٥١هـ، ج٩: ص٢٦٦.

(٢) المصدر السابق. ج٩: ص٣٧٦.

(٣) الانجيل، رسالة بولس إلى أهل غلاطية، الاصحاح الثاني: ٢٠.

(٤) شهاب الدين السهروردي. مصدر سابق. ج٤: ص٣٨١.

(٥) أنّيماري شيمل. الشمس المنتصرة: دراسة آثار الشاعر الإسلامي الكبير جلال الدين الرومي. ترجمة: د. عيسى علي العاكوب. طهران: وزارة الثقافة والارشاد الإسلامي، ١٤٢١هـ، ص٣٩٧ ـ ٣٩٨.

ويوضح الحديث المعروف بحديث النوافل، كيف يطوي المخلوق في مدارج السالكين المنازل إلى الرحمن، فانه بمجرد ان يتوجه ويسعى للاقتراب منه تعالى، يقبل عليه الرحمن فيجتذبه إلى عالم الملكوت. (عندما يقترب عبدي مني بالنوافل أقترب منه، فإذا تقدّم شبرا تقدمت ذراعاً، وإذا أتى ماشياً أتيت جارياً، ثم أُصبح اليدَ التي بها يُمسك، والعين التي بها يرى، والأُذن التي بها يسمع...)[1]. وبالتخلص من الخطايا والاخلاق الذميمة (يستطيع الإنسان ان يصل إلى الفناء في الارادة الالهية، والفناء أساساً مفهوم أخلاقي)[2].

نجد عدة نصوص تصرح، بأن الله هو «رب العالمين». ولم يسمح ربنا لأي شخص أو جماعة باحتكاره أو تمثيله دون سواها، وهو ليس الها خاصاً ببني إسرائيل أو العرب أو العجم، وانما هو إله كل الناس، رحيم بهم جميعاً، و(الناس كلهم عيال الله، وأقربكم إلى الله أنفعكم لعياله)، كما ورد في حديث من أرسله الرحمن «رحمة للعالمين»[3]. وما أرق تعبير النبي الكريم (ص)؛ حين يوضح المرامي والاهداف الإنسانية لبعثته، فقد قيل له: (يا رسول الله، ادع الله تعالى على المشركين. فقال: انما بعثت رحمة، ولم أبعث عذابا)[4]. ويحلو للمتألهين ان يرسموا صورة للنبي، يكون فيها (الكيمياء من أجل الإنسان)، فيما يصير الناس كالنحاس الرديء، لكن نوره يحوّلهم إلى ذهب. ومن طريف كنايات

(١) المصدر نفسه. ص٤٣٦.

(٢) . المصدر نفسه. ص٤٣٦.

(٣) د. محمد الطالبي. مصدر سابق. ص٥٩ ـ ٦٠، ١٥٤.

(٤) أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن القشيري. الرسالة القشيرية. تحقيق: د. عبدالحليم محمود، ود. محمود بن الشريف. القاهرة: دار الشعب، ص٣٥٩ (هذا الحديث أخرجه البخاري في التاريخ عن أبي هريرة، ورمز له السيوطي بالحسن).

جلال الدين الرومي توصيفه للنبي، بأنه (مطر الرحمة). باعتباره المعشوق الذي يعيد الحياة إلى الأرض العطشى للأرواح بحلوله[١].

ويقرن ابن عربي في كتابه «فصوص الحكم» اسم سليمان النبي بالحكمة الرحمانية، في عنوان الفص الخاص به، حينما يضع هذا العنوان «فص حكمة رحمانية في كلمة سليمانية»، ويشير إلى أن سليمان (أتى بالرحمتين، رحمة الامتنان، ورحمة الوجوب، اللتان هما الرحمن الرحيم، فامتحن بالرحمن وأوجب بالرحيم. وهذا الوجوب من الامتنان، فدخل الرحيم في الرحمن دخول تضمن. فإنه كتب على نفسه الرحمة سبحانه، ليكون ذلك للعبد بما ذكره الحق من الاعمال التي يأتي بها العبد، حقاً على الله تعالى أوجبه له على نفسه، يستحق بها هذه الرحمة، أعني رحمة الوجوب)[٢]. يكتب الدكتور أبو العلا عفيفي تعليقاً على ذكر ابن عربي للاسمين الالهيين «الرحمن الرحيم» في الفص السليماني: على هذين الاسمين الالهيين، الرحمن والرحيم، الوارد ذكرهما في كتاب سليمان إلى بلقيس، والوارد أيضاً في فاتحة كل سورة من سور القرآن الكريم، بنى ابن عربي فكرة فلسفية من أخصب الأفكار في مذهبه. وليس بين الاسمين من الناحية اللغوية كبير فرق، ولكنهما يستعملان في اصطلاحه الخاص للدلالة على «الحق» باعتبارين مختلفين تمام الاختلاف، فالرحمن هو واهب رحمة الامتنان، والرحيم هو واهب رحمة الوجوب. ورحمة الامتنان هي الرحمة العامة الشاملة لجميع الخلق، وليست إلا منح كل موجود وجوده على النحو الذي هو عليه في

---

(١) انّيماري شيمل. مصدر سابق. ص١٥٢، ٤٧٢.

(٢) الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي. فصوص الحكم. تعليق: أبو العلا عفيفي. طهران: الزهراء، ١٩٨٧، ج١: ص١٥١.

غير مقابلة أو عوض؛ فهي الرحمة التي أشار إليها في قوله: «ورحمتي وسعت كل شيء». هي مرادفة للوجود، أو لمنح الوجود على سبيل المنة، وليس لها أي صلة بمعاني الشفقة أو العطف أو العفو... اما رحمة الوجوب فهي التي أوجبها الحق على نفسه في قوله «كتب ربكم على نفسه الرحمة»... دخل الاسم الرحيم في الاسم الرحمن دخول تضمن كما يقول، وكان الاسم الرحمن هو الواهب الرحمة، أي واهب الوجود اطلاقاً، سواء أكان الوجود محض امتنان من الحق للخلق، أو حقاً عليه لهم. ويبدو التخلق بأخلاق الرحمن بنحو أجلى لدى ابن عربي، في موضع آخر عندما يذكر سمة مميزة للربانيين من أهل الكشف، ممن (يسألون رحمة الله ان تقوم بهم حسب تعبيره)، بمعنى ان يتحققوا بصفة الرحمة التي هي من صفات الله، فيصبحوا راحمين لامرحومين، أو يندمجان في الشخص ذاته، ولا يكون هناك فرق بين الراحم والمرحوم، فالحق سبحانه إذا رحم شخصاً، يعني انه أوجد فيه الرحمة، أو جعل الرحمة تقوم به، بحيث يصبح قادراً على أن يرحم غيره من المخلوقات، وبذلك يصبح المرحوم راحماً. أي أن الحق لا يوجد الرحمة في المرحوم ليرحمه بها، بل ليكسبه الصفة الالهية التي بها يرحم غيره. وهو في نظر ابن عربي لايتحقق الا للكاملين من العارفين[١].

وينفرد القرآن الكريم من بين الكتب المقدسة، في ان سوره تبدأ بـ «البسملة». والتي تحتسب آية من كل سورة، حسبما ذهب جماعة من المفسرين والفقهاء، وتشتمل البسملة على صياغة بليغة لبيان مفهوم الرحمة، أوهي تكثيف دلالي لمنطق الرحمة الذي يسود الكتاب.

---

(١) المصدر نفسه. ج٢: ص٢٠٥ ـ ٢٠٦، ٢٥٠ ـ ٢٥٤.



ويرى بعض المفسرين ان كل بسملة هي آية، لها معنى معين، يخص كل سورة تتصدرها، أي انها آية تختص بتلك السورة، ومعناها يتنوع بتنوع السور، وغرضها لا يخرج عن غرض السورة، وما يتحصل من غاياتها. وبعبارة أخرى ان افتتاح كل سورة بالبسملة يعني ان الرحمة المشبعة بالبسملة حاكمة ومهيمنة على مضمون السورة واغراضها، فان كان المضمون اخلاقياً ينبغي ان يكون متقوماً بالرحمة، وهكذا لو كان المضمون عقائدياً أو غيره. فتقديم نص كل سورة بما تشتمل عليه البسملة من رحمة، يشي بأن كافة المضامين المسوقة في آيات القرآن تتأطر بمضمون البسملة، وهي بمثابة البوصلة التي تحدد وجهتها، وتصوغ الفضاء الروحي القيمي للسورة وللقرآن بمجموعه.

لقد لاحظت ان كلمة «الرحمة» ومشتقاتها تكررت في القرآن أكثر من ٣٣٠ مرة، ما خلا ما ورد من تكرار البسملة في السور ١١٤ مرة، وبناء على القول بأن البسملة آية من كل سورة، وورود ﴿ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ﴾ في كل بسملة، يفوق عدد مرات ذكر الرحمة ومشتقاتها في القرآن ٥٥٠ مرة. وهي ظاهرة دلالية تستحق العناية والتدبر. ووصف القرآن الكريم النبي محمد بأنه رحمة، وذكر بصراحة ان هذه الرحمة عامة، لاتختص بفرقة أوجماعة، وانما هي شاملة لكل العالمين ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا رَحۡمَةٗ لِّلۡعَٰلَمِينَ﴾[1].

ومن أجلى مصاديق التخلق بأخلاق الله هو تدريب النفس على حب الآخرين، وتمني الخير لهم، ومحاولة تحرير النفس من النزعات العدوانية، وترويضها على الخلاص من الدوافع الشريرة، التي يبتلي بها

(١) د. عبدالجبار الرفاعي. مصدر سابق. ص١٠٣ ـ ١٠٤.



البشر. ويعتبر الحب منبع الهام الحياة الروحية، ومصدر الانجذاب إلى الحق تعالى، فان المتألهين في وجد لا ينقضي لشهود نور جمال الحق، وشوقهم لا ينضب، وظمأهم حارق لا ينطفئ، ولعل فيما ينسب إلى أبي يزيد البسطامي اشارة إلى ذلك[1]:

شربت الحب كأساً بعد كأس ... فما نفد الشراب ومارويت

وقد عبرت رابعة العدوية عن عدم كراهيتها لأي شيء لأن حبها لله شغلها وملأ وجدانها، حتى أضحى صبغة لها، فنزهها من كراهية احط مخلوق، وهو الشيطان، حينما قالت: (ان حبي لله قد منعني من الاشتغال بكراهية الشيطان)[2].

والحب كالرحمة عند ابن عربي، فكما يصير المرحوم راحماً، كذلك لا بد ان يتعالى ويتسامى المحب إلى محبوبه لا ان يهبط ويتسافل، اذ يقول: (فالمحب الصادق من انتقل إلى صفة المحبوب، لا من أنزل المحبوب إلى صفته)[3].

وبذلك يمكن ان يطهر حب الله الذين يسكرون به من أية روح عدوانية، ويجعلهم يفيضون رأفة وعطفاً على جميع الكائنات، لأنهم يتشبهون بصفات من يحبونه تعالى، وهو «أرحم الراحمين»، وربما غامروا براحتهم وتحملوا الكثير من المشاق والمتاعب من أجل سعادة الآخرين، وكأنهم يجسدون ماقاله القديس اوغسطين في بيانه لحقيقة السعادة: (السعادة هي ان نسعد الآخرين).

---

(١) أبوالقاسم عبدالكريم بن هوازن القشيري. مصدر سابق، ص١٤٦.

(٢) تور أندريه. مصدر سابق، ص١٧٩.

(٣) ابن عربي. الفتوحات المكية. نشر: عثمان يحيى. القاهرة: الهيئة المصرية للكتاب، ج٤: ص١٠٤.



ويتعاظم احساس جلال الدين الرومي بالحب والعشق، فيصبح لديه القوة المحركة للحياة الروحية، وهو الكيمياء السحرية التي تتحول بواسطتها مادة العناصر الخسيسة إلى مادة نفيسة ثمينة، ينشد الرومي في المثنوي:

بالمحبة تصير الأشياء المرة حلوة.

وبالمحبة تصير الأشياء النحاسية ذهبية الصفات.

وبالمحبة تصير الأشياء العكرة صافية.

وبالمحبة تصير الآلام شفاء.

بالمحبة يحيا الميت.

ويستعيد مولانا الرومي الروح الإنسانية الشفافة لرابعة العدوية، ولكن بأحاسيس أبعد مدى، عندما ينظر إلى الشيطان بمشاعر عاشق، فيقول:

لو صار الشيطان عاشقاً لاختطف كُرة السبق،

ولصار مثل جبريل وماتت فيه تلك الصفات الشيطانية[١]

ويرى المتألهون ان الله والإنسان يتبادلان الحب (يحبهم ويحبونه) المائدة، ٥٤. وان كان حب الله يسبق حب الإنسان.

ولو راجعنا النصوص التأسيسية للأديان نراها تتفق جميعاً بتوجيه اتباعها نحو حب الخير للغير، مثلما يحبه المرء لنفسه. وفيما يلي نماذج لتعاليم أبرز الأديان في العالم حيال الآخر:

---

(١) انّيماري شيمل. مصدر سابق. ص ٥٤٥ ـ ٥٤٦.



- «هذا مجمل الواجبات: لا تعامل الغير بما إذا عوملت به آلمك» (البراهمانية، مهبهراتا، ٥: ١٥١٧).

- «لا تؤذ الغير بسلوك تجده أنت بنفسك مؤذياً لو سلك معك». (البوذية، أودانا ـ فارقاً، ٥: ١٨).

- «هذا حقاً مثل المحبة اللطيفة: لا تعامل الغير بما لا تريد ان يعاملوك به». (الكونفوشوسية، ديوان، ١٥: ٢٣).

- «الشيء الذي تبغضه، لا تعامل به صحبك، هذا مجمل الناموس، وكل ما تبقى شروح» (اليهودية، التلمود، شباط: ٣١أ).

- «سمعتُم أنّه قيل تُحبُ قريبك وتبغض عدوَّك. وأمّا أنا فأقول لكم أَحبّوا أعداءكَم باركوا لاعنيكم. أحسنوا إلى مُبغضيكم. وصلّوا لأجل الذين يُسيئون إليكم ويطردونكم». (انجيل متي، ٥: ٤٣).

- «فكل ما تريدون ان يفعل الناس بكم، افعلوا هكذا انتم أيضاً بهم، لأن هذا هو الناموس والأنبياء» (المسيحية، إنجيل متى، ٧: ١٢).

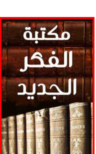
﴿وَلَا تَسْتَوِى ٱلْحَسَنَةُ وَلَا ٱلسَّيِّئَةُ ٱدْفَعْ بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ فَإِذَا ٱلَّذِى بَيْنَكَ وَبَيْنَهُۥ عَدَٰوَةٌ كَأَنَّهُۥ وَلِىٌّ حَمِيمٌ ﴿٣٤﴾ وَمَا يُلَقَّىٰهَآ إِلَّا ٱلَّذِينَ صَبَرُوا۟ وَمَا يُلَقَّىٰهَآ إِلَّا ذُو حَظٍّ عَظِيمٍ ﴿٣٥﴾﴾ (الإسلام، القرآن، فصلت: ٣٤ ـ ٣٥).

- «لا يكون المؤمن مؤمناً حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه». (الإسلام، حديث نبوي شهير)[١].

ان السبيل للتخلق بأخلاق الرحمن انما يتحقق عبر انقاذ النزعة

---

(١) د. محمد الطالبي. مصدر سابق. ص١٨٧.



الإنسانية في الدين، واضاءة أبعاده الاخلاقية والمعنوية والرمزية والجمالية، وتطهير التدين من كافة اشكال الكراهية والاكراهات.

ولا ريب في ان ذلك لا يعني اختزال الإنسان في مجموعة مفاهيم وقيم مثالية، تتعالى على بشريته، وتصيره كائناً سماوياً مجرداً، منسلخاً عن عالمه الارضي، مثلما تريد بعض الاتجاهات الصوفية والدعوات الرهبانية، بل يعني انقاذ النزعة الإنسانية ايجاد حالة من التوازن والانسجام بين متطلبات جسده من حيث هو كائن بشري، وامكانية غرس وتنمية روح التصالح مع العالم، والتناغم مع ايقاع الكون، وتكريس حالة الانتماء للوجود، والتعاطف مع كافة الكائنات الحية والشفقة عليها، وتعزيز اخلاقية المحبة، وتدريب المشاعر والاحاسيس والعواطف على القيم النبيلة، والسعي لاكتشاف روافد ومنابع الهام الطاقة الحيوية الايجابية في هذا العالم، والتواصل العضوي معها. وهذا يعني استيحاء صفات الرحمة والمحبة والسلام ونحوها من الرحمن.



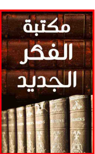

مكتبة
الفكر
الجديد

ـ ١٣ ـ

التفكير النقدي بوابة التحديث الدوريات الثقافية واشكاليات الفكر الإسلامي المعاصر(*)

أجرى الحوار: ميرزا الخويلدي

(*) صحيفة الشرق الاوسط «لندن»، العدد ٩٦٧٦، الخميس ٢٦ مايو ٢٠٠٥.




مكتبة
الفكر
الجديد

الباحث العراقي عبد الجبار الرفاعي أحد المهتمين بدراسة الظواهر الثقافية الإسلامية، فقد قدم عدداً من الدراسات عن المشهد الثقافي في العالم الإسلامي، وأصدر في هذا الشأن مجلتين هما «قضايا إسلامية ١٩٩٤ ـ ١٩٩٧» و«قضايا إسلامية معاصرة ١٩٩٧ ـ» التي أراد منها «أن تكون نافذة مشرعة لدعاة تحديث التفكير الديني والمفكرين غير التقليديين في العالم الإسلامي». وقبل عودته إلى العراق بعد سقوط النظام السابق، عمل الرفاعي استاذاً لمادة الفلسفة والفقه وأصول الفقه في الحوزة العلمية في قم. هنا حوار معه حول دور المجلة ورؤيته لبعض القضايا الإشكالية في الفكر الإسلامي المعاصر:

١ ـ بعد تسع سنوات من اصدار دوريتكم (قضايا إسلامية معاصرة) ما الذي أضافت هذه الدورية للمشهد الثقافي الإسلامي؟

ما أضافته مجلة قضايا إسلامية معاصرة للمشهد الثقافي العربي الإسلامي يمكن ايجازه في ما يلي:

أ ـ حسب شهادة مجموعة من الباحثين والكتاب في الدراسات الإسلامية: انها المرة الأولى التي تحاول دورية فكرية إسلامية اقتحام الحقول المحظورة والمجالات المهملة في التفكير الديني المعاصر.



ب ـ استطاعت ان تتغلب على طائفة من الشعارات والمفهومات السائدة في الادبيات الإسلامية والقومية، التي تصنف الافادة من الدراسات الإنسانية والمعرفية الغربية الحديثة وتوظيفها في الدراسات الإسلامية بأنها نوع من الغزو الفكري أو الاختراق الثقافي أو الاستعمار الثقافي أو العمالة الفكرية أو التلوث الفكري أو الحلول المستوردة. لقد تحررت مجلة قضايا إسلامية من تلك الشعارات الهجائية، وعملت على توظيف مكاسب الدراسات الإنسانية والمعرفة الغربية في الدراسات الإسلامية. ورأت المجلة ان الغرب الذي نستورد منه الفيزياء، والكيمياء، والرياضيات، وعلم الاحياء، والطب، وكافة العلوم الطبيعية، والعلوم البحتة، والتكنولوجيا التي نسخت العلوم الكلاسيكية، لماذا لا نوظف تجربته الإنسانية الرائدة في حقوق الأنسان، والحريات، والتداول السلمي للسلطة، في الوقت الذي يدافع أصحاب شعار (الحلول المستوردة) عن فضائح وتعسف سلاطين آل عثمان ويرى سلطنتهم دولة إسلامية، لأن الدولة العثمانية دولة خلافة حسب مزاعمهم، ولماذا لا نستفيد من معطيات العلوم الإنسانية الغربية وما انجزته من فتوحات هائلة في كافة الحقول؟!

لقد تعاطت النصوص المنشورة في «قضايا إسلامية معاصرة» مع القضايا الاشكالية في الفكر الإسلامي بأدوات منهاجية مستعارة من العلوم الإنسانية الجديدة، وانفتحت أيضاً على اللاهوت الجديد في الغرب، من دون خشية أو وجل؛ ذلك ان شعارها هو: الحكمة ضالة المؤمن حيثما وجدها التقطها. اما فكرة الخصوصية النقية والهويات الطهرانية المغلقة، فتجاوزتها نصوص المجلة إلى البحث عن هوية

تتفاعل مع العالم وما يحفل به من تغيرات وتحولات عميقة في شتى المجالات. هوية في حالة صيرورة وتشكل ابدي عبر الصيرورة المتواصلة للواقع.

ج ـ تعاطت المجلة مع التراث بجرأة وجدية، وسعت للتحرر من سطوة آراء ومواقف الآباء، فبينما تحرص معظم المطبوعات الإسلامية على اطراء التراث وتكرار مفهومات السلف، والتعليق عليها وشرحها، تحررت قضايا إسلامية معاصرة من ذلك، وعملت بإصرار على مراجعة وتقويم التراث، وتفكيك ما يختزنه من الأنساق المغلقة، واكتشاف العناصر والمقولات التعطيلية المنبثة فيه.

د ـ نشرت المجلة حوارات وبحوثاً لمفكرين ودارسين شرقيين وغربيين، عرب وإيرانيين، مسلمين وغير مسلمين، إسلاميين وليبراليين، شيعة وسنة، مشارقة ومغاربة. وربما كانت المرة الأولى التي تستوعب دورية إسلامية مساهمات مميزة لمفكرين منشقين ـ حسب التصنيفات الاصولية ـ مثل: محمد اركون، وعبد الكريم سروش، وحسن حنفي، ومحمد مجتهد شبستري، ومصطفى ملكيان، فتخطت بذلك الترسيمات المعيارية الصارمة لدى الجماعات الإسلامية. وكذلك تخطت «قضايا إسلامية معاصرة» الحواجز المذهبية والجغرافية والاقليمية، فاشتملت ملفاتها على مساهمات لباحثين ومفكرين من سائر المذاهب والبلدان، بنحو أمست صوت المغرب الثقافي في المشرق وصوت المشرق الثقافي في المغرب، وصوت إيران الثقافي في البلاد العربية وبالعكس.

هـ ـ تناولت ملفات المجلة قضايا اشكالية هامة، مثل: التعددية

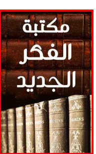


والاختلاف، فلسفة الدين، علم الكلام الجديد، التسامح والتعايش بين الأديان والثقافات، علم اجتماع الدين، انثروبولوجيا الدين، علم نفس الدين، الهرمنيوطيقا وعلوم التأويل، فلسفة الفقه، مقاصد الشريعة، التجربة الدينية، الذاتي والعرضي في الدين، تأريخية المعرفة الدينية، الأطر الاجتماعية للمعرفة الدينية، ماهية الدين، الدين وتطلعات الإنسان، مفهوم المقدس والدنيوي، حقوق الله وحقوق الإنسان، الدين والتراث في عصر الحداثة... وغير ذلك.

٢ ـ أين ترى موقع الدوريات الثقافية في مشروع التنمية الثقافية العربية؟

الدوريات الثقافية واحدة من أهم الروافد التي تستقي منها التنمية الثقافية، فمن دون صدور مجموعة دوريات فكرية متخصصة جادة، ودوريات ثقافية عامة، لا نتمكن من تجاوز حالة الجهل والأمية المتفشية في مجتمعاتنا. ولا اعني بالجهل أو الأمية المفهوم التقليدي المتداول لهما، فقد تجد في عالمنا الكثير ممن تخلص من الأمية الأبجدية غير انه لم يتحرر من الأمية الثقافية، بمعنى انه لايرى الواقع كما هو، وانما كما يخيل إليه، وحسبما تمليه عليه منظوراته التي تنتمي إلى مفهومات ومقولات بائدة. وحتى بعض الدوريات التي تزعم انها ثقافية تعمل على تكريس النزعات التكفيرية، وتشيع افكاراً أحادية استئصالية، وتتعاطى بارتياب وسلبية مع مكاسب الدراسات الإنسانية الراهنة، وتحتكر قراءة ماضوية للدين تعتبرها هي فقط القراءة المترجمة لروح الدين واهدافه، فيما تحكم بالتبديع على أية محاولة أخرى لفهم الدين وتقديم تفسير يواكب العصر للتدين.

انا بحاجة ماسة إلى اطلاق العشرات من الدوريات الثقافية



وسلاسل الكتب، وتفعيل الصفحات الثقافية في الصحافة الورقية والالكترونية، ومواقع وصفحات الانترنت.

٣ ـ كيف تقرأون المستجدات الثقافية في العالم العربي والإسلامي؟

يمور العالم الذي نعيش فيه بتحولات هائلة ومتنوعة، ويبدو اننا في العصور الحديثة ليس لنا دور ايجابي فاعل ومؤثر في تلك التحولات، فموقفنا دائماً هو موقف المنفعل، موقف من يهرول وراء الآخرين، وأحياناً لا يدري أين هو ذاهب. ذلك ان مجتمعاتنا لا يهمها ان تتعرف على ما يجري في العالم، وتتوجس من التواصل مع الآخر، وتعمل بإصرار على أحداث قطيعة مع ما تحفل به التجارب البشرية الجديدة في مختلف الحقول. وتصطف مجموعات من بقايا النخب القومية مع الجماعات السلفية على الردح واطلاق الشعارات العاصفة، والعزف على مشاعر الجماهير، بغية إلهاب حماسها وتجييشها لتنخرط في صراعات ومعارك موهومة، تقودها إلى مزيد من الفوضى والاضطراب والتشرنق والانزواء، والعجز عن المساهمة في صناعة التاريخ.

ان المشاهد للقنوات الفضائية العربية مثلاً لن يجد على الشاشة سوى خطاب سلفي تكفيري يقسم العالم إلى فسطاطين، أو بعض البرامج الرخيصة، بينما تغيب البرامج التربوية والثقافية والتعليمية الهادفة في الغالب. ومن الطريف ان بعض نجوم الفضائيات من الصحفيين وغيرهم **يحاول ان يعزف على نبض الشارع العربي، ويتناغم مع الأوهام السلفية، فيما يفكر هو ويتكلم بأسلوب مغاير تماماً في مجالسه الخاصة.**

ومما لا شك فيه ان ازدواج ونفاق الخطاب السياسي والاعلامي سيحدث اختلالات بنيوية في الثقافة والتربية والتعليم، وغير ذلك من



هياكل ومرتكزات مجتمعاتنا، ويستدرجها إلى التخبط والاضطراب، وتشوهات الرؤى، وانسداد الآفاق.

٤ ـ ما هي عناصر النقد في نظركم لمفردات الخطاب الثقافي العربي الراهن؟

ان العقل هو النقد، حسب تعبير الفيلسوف الالماني امانوئيل كانط، غير ان الفكر في ديارنا يجري التعاطي مع معظمه باعتباره متعالياً على النقد ومطلقاً، وهو بمثابة المقدس. فلا يُسأل الحاكم العربي عما يفعل، وينبري العشرات من الكتاب العرب لتمجيد بعض النصوص التافهة المنشورة بإسم بعض الرؤساء والملوك العرب، وتدبيج مئات الصفحات حولها، كما تعاملوا مع ما كان ينشر بإسم صدام حسين (الذي يسمح لنا غيابه في السجن التعرض له، وإلا لو كان على الكرسي لما تجرأنا في الاشارة اليه) من أحاديث وكتابات زائفة، وبلغ الأمر بمجموعة ممن كتبوا رسائل ماجستير أو دكتوراه ان يعتمدوا عليها كمراجع في اعمالهم الاكاديمية، لتكون قنطرة لعبورهم وظفرهم بلقب اكاديمي.

التفكير النقدي هو بوابة التحديث والاقلاع الحضاري، والمجتمعات التي لا تراجع تراثها مراجعات تقويمية، وتنظر إليه بتبجيل، ولا يهمها سوى تنزيهه والدفاع عن كل ما يحفل به من خطايا وأخطاء، مثل هذه المجتمعات تصاب مسيرتها بالشلل، وتفتقر إلى ابسط الحوافز والعناصر اللازمة ليقظتها، خاصة إذا كان هذا التراث بحجم موروثنا، الذي اتسع وامتد عمودياً وافقياً، بنحو غرق فيه اسلافنا، واستنزف طاقاتهم وحياتهم، باستظهاره ونقله وحفظه وشرحه والتعليق عليه، وبالتالي غابوا عن حاضرهم وجهلوا عالمهم ونسوا الملابسات



والتحديات المحيطة بهم. واخشى ان يغيبنا ذلك الموروث عن زماننا، إذا ما لبثنا في محبسه، ولم نتجرأ على الافلات من مشاغله والانخراط في العصر.

لقد طغت في الأدبيات القومية والسلفية لغة شعرية رومانسية مشبعة بتمجيد السلف، وتبجيل أي شيء ينتمي إلى الماضي، حتى شاع تصور حالم لدينا، يبتني على أن كافة معطيات العلوم والمعارف الحديثة مستعارة من ميراثنا، وان السبيل الوحيد لانبعاثنا هو باستدعاء ذلك الميراث واستحضاره كما هو في زمننا.

وبالرغم من ان تاريخنا حافل بالمناظرات والجدل الفكري بين المدارس والتيارات الفلسفية والكلامية والفقهية، وحتى داخل التيار الواحد نفسه، لكننا افتقرنا في قرون لاحقة لمثل ذلك الفضاء المعرفي، ولم نعد قادرين على انتاج رؤى نقدية للتراث أو الواقع أو الآخر، وما راكمناه في القرنين الأخيرين مما يبدو نقداً للآخر لا يرقى إلى النقد العلمي، بل لا يعدو الّا ان يكون هجاء وتحريضاً وشعارات تعبوية مشبعة بالكراهية، افضت إلى عزلتنا وطمسنا في كهوف التاريخ. ان الفكر الحديث كله نقد، فليس هناك فكر وبجانبه نقد، كما يقول المفكر المغربي عبد الله العروي، ومن يريد الحضور في هذا العصر ليس امامه إلاّ أن يتوكأ على النقد في تفكيره، ويطلق عقله من سجونه العتيقة.

٥ ـ كيف يصبح الابداع الثقافي العربي أكثر وعياً بالحرية وحقوق الإنسان؟

ما دام المثقف العربي متحالفاً مع السلطة فلا يستطيع وعي الحرية وحقوق الإنسان. ان مقولات الأحكام السلطانية توغلت في لاوعينا وصاغت لاشعورنا السياسي، وباتت غاية مطامح المثقف العربي هي



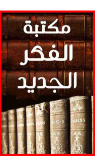
ادراك رضا السلطة وتعزيز العلاقة بالحاكم. ان المثقف في بلادنا يمارس دعارة ثقافية عندما يطمس الوجه البشع للسلطة الشمولية، ويتكتم على استبدادها وقهرها للإنسان العربي، حين يكثف جهوده في الكتابة والحديث عما يصطلح عليه بالأعداء التاريخيين للأمة العربية، ليصرف انظار الناس عن الجلاد الذي يستبيح كل شيء في حياتهم وينتهك كراماتهم.

لقد ادهشني العام الماضي حين كنت اتحدث في ندوة في بيروت، عند اشارتي بايجاز لمجازر صدام ومقابره الجماعية، ان ينبري بعض المثقفين والأكاديميين المعروفين للدفاع عنه. عندها ادركت ان مجتمعاتنا لما تزل على مسافة قصية من الديمقراطية وحقوق الإنسان، مادامت النخبة تنافق فتمتدح الدكتاتور، وتدافع عن الجلاد، وتستمرئ طغيانه، فتعمل بالتالي على تزوير الحقيقة، والتستر على فضائح السلطان.

٦ - كيف تتصور العلاقة بين الثقافة والديمقراطية؟ وهل من الضروري ان ندخل في جدلية: أي التجربتين تجلب الأخرى، أو أيهما أكثر أولوية من الأخرى؟

المجتمعات المتفشية لديها نفسية العبيد تقاوم محاولات تحريرها، ومجتمعاتنا ذات تقاليد راسخة وموغلة في القدم ومستمرة في هيمنة الأنظمة الشمولية التي تقوم على اجتثاث الكرامة، وعبادة الأوثان البشرية، وغرس روح العبودية لدى الشعوب، والسعي لتغذيتها وتكريسها إلى الأبد. ولا يمكن توطين الديمقراطية في مجتمع ما الّا مع اشاعة ثقافة التعددية واحترام الآخر، والخلاص من التصنيفات العرقية والعصبوية والأيديولوجية.

ان المفاهيم الاصطفائية التي تبشر بشعب مختار أو عرق متفوق



على سواه أو فرقة ناجية أو أمة مقدسة أو غير ذلك مما يدعو للاستعلاء، ليس بوسعها ان تتعايش مع الديمقراطية التي تنشد مجتمعاً يتساوى فيه المواطنون في حقوقهم، وتتاح لهم حرية الاعتقاد والتفكير والتعبير، ويجري فيه تداول سلمي للسلطة.

ولا ريب في أن الثقافة التقليدية، وانساق العادات والتقاليد والأعراف، يمثل الكثير منها عقبة في طريق بناء مجتمع ديمقراطي تعددي في مجتمعاتنا. الثقافة والتقاليد الذكورية تتعامل مع المرأة بتعسف، وتبرر ذلك بأنه يعبر عن هويتنا وخصوصيتنا وأصالتنا، وهكذا تجري تصنيفات اصطفائية متنوعة في مجتمعاتنا، على أساس العرق واللون والدين والمذهب، ولا سبيل إلى بناء مجتمع تسوده الديمقراطية، ويتساوى فيه الناس في الحقوق، إلّا باعادة صياغة رؤى ذلك المجتمع، ومنظوماته القيمية، وتشكيل نمط ثقافي مختلف، يتسع لقبول كافة المكونات الاجتماعية، وتتجاور فيه جميع الهويات العرقية والدينية والثقافية من دون اقصاء أو إستبعاد.


مكتبة
الفكر
الجديد

ـ ١٤ ـ

راهن التفكير الديني في إيران
رؤية موجزة للسياقات
والمرجعيات والاتجاهات والمقولات(*)

(*) ملتقى «الحداثة وتجديد الفكر الديني: الفرص والتحديات». تونس: ١٠ ـ ١١ / ٥/ ٢٠٠٥.




مكتبة
الفكر
الجديد

السياقات التاريخية والمرجعيات

ليس بوسعنا تقديم قراءة أقل تحيزاً للتفكير الديني في إيران من دون الاشارة بايجاز إلى السياقات التاريخية والاجتماعية، والسياسية، والاقتصادية، والثقافية للاجتماع الإيراني، فالإنسان ابن بيئته والمحيط الخاص الذي ينشأ ويتموضع فيه، والفكر حصيلة تفاعل الذهن والوجدان والمخيال مع الواقع وملابساته، وما يحفل به من اختلالات وتحولات متعاقبة. وميزة التفكير الديني في إيران انه ذو جذور راسخة في التاريخ، وينهل من منابع لا تنضب، وتغذيه روافد غزيرة، وتتنوع مرجعياته التي يستقي منها ويصدر عنها. ونلمح فيما يلي إلى شيء من تلك المرجعيات والمنابع والجذور والخصوصيات:

١ ـ ظهرت عدة حضارات في عصور سحيقة في العالم، غير ان معظم هذه الحضارات اندثرت وانطفأت ثقافاتها، وماتت لغاتها. اما الاشارات والحروف المستخدمة لديها في التدوين، فخرج اغلبها من التداول إلى الأبد. ولم تعد للناس في البلاد المتوطنة فيها تلك الحضارات أية وشيجة تربطهم بها، لانتمائهم لثقافة بديلة هاجرت فيما بعد إلى هذه الديار، ولم تكن قادرة على وراثة الثقافات والحضارات السابقة عليها، أثر انقطاع أية وسيلة للتواصل معها،



من لغة، أو خط، أودين، أوآداب.... وافتقرت الكثير من الحضارات إلى التواصل مع ما تلاها في الرقعة الجغرافية ذاتها، فلم يكن تاريخها تراكمياً، بل تجلت فيه القطيعة التاريخية والانفصال التام عن الماضي البعيد.

لكن شيئاً من التواصل الحضاري، واستيعاب الثقافة اللاحقة لبعض عناصر ومكونات الثقافة السابقة، وتمثلها، واعادة إنتاجها، كان علامة فارقة للحضارات الإيرانية المتعاقبة: «الاخمينيون، الاشكانيون، الساسانيون». وهكذا حال الاقوام الذين خلفوهم في العصور الإسلامية، فقد ورثوا خلاصة ما أنجزوه من انماط تمدن، وفنون، وآداب، وفلكلور، وثقافة، ولغة.... فأضحى تاريخ هذه البلاد تراكميا، تتداخل وتتفاعل إيجابياً في انساقه الثقافات، ويتصالح فيه الحاضر مع الماضي، ولا يطمسه، أو يجتثه، أو ينفيه. أي أن التاريخ هنا لا يبدأ من الصفر دائماً مثلما تفعل بعض المجتمعات غير القادرة على مراكمة خبراتها وتطويرها. كما ظل الدين أحد مكونات الهوية القومية، وتم دمجه بسواه من العناصر الأخرى المحلية.

٢ ـ انفتح الإيرانيون على الثقافات الشرقية والغربية في وقت مبكر من تاريخهم، ففي مدرسة جندي شابور تمازجت مجموعة مكونات ثقافية وافدة ساهم فيها النساطرة وغيرهم، من مدرسة الرها واثينا ومدرسة الاسكندرية والهند وغيرها، وتلقت الثقافة الإسلامية بعض النصوص الشرقية عبر مرورها بالفارسية، وأمست إيران قنطرة لعبور آداب وفنون ومعارف المجتمعات الأخرى، من الشرق إلى الغرب، ومن مشرق البلاد الإسلامية ومغربها إلى آسيا الوسطى وجنوب شرق آسيا وشبه القارة الهندية. ونشاهد في عدة آثار مايشي بالدور الذي اضطلعت به المراكز والحواضر العلمية في هذه



البلاد، كما في «تحقيق ما للهند من مقولة...» للبيروني.

٣ ـ عمق التجربة الروحية وغناها وتنوعها، فالشخصية الإيرانية مسكونة بالأسرار، تدمن الارتياض، والممارسات الطقوسية، المتمثلة بالأدعية، والمآتم الحسينية، ومجالس الذكر، والزيارات.... وكل ما من شأنه تكريس نزعة الاستشراف والحوار الجواني، والتأني والصبر والجلد، والتخلص من النزق والطيش، والتسرع في اتخاذ المواقف والقرارات.

٤ ـ الفسيفساء الأثنية والفضاء الاجتماعي في إيران، مشبع برموز وشفرات واشارات تهب الإنسان إمكانات واسعة، للتأمل والتدبر وإمعان النظر حين يتعامل مع الغير، وتمنحه عملانية وواقعية، وقدرة على التكيف والانسجام مع الآخر والإصغاء له. وكان من نتائج ذلك ان اصطبغ الانتاج الفكري بمواءمة وتوليف مجموعة عناصر ودمجها وسبكها في مركب تستقي مادته من منابع مختلفة وتغذيه مناهل متعددة.

٥ ـ يمكننا ملاحظة الأبعاد الجمالية بوضوح في الآداب والمواجيد والشعر الصوفي في إيران، مثلما يتجلى الذوق الفني في الرسم والفنون التشكيلية والموسيقى والسينما والمسرح، وتدبير المنزل والعمارة والبناء. وتفيض اللغة الفارسية بالرقة، وترفد المشاعر والأحاسيس بالدفء، بما تشتمل عليه من ايقاع صوتي وسلم موسيقي متناغم.

وهكذا تحاكي الطبيعة الأبعاد الجمالية في التمدن الإيراني، بتضاريسها الخلابة، واختلاف مناخاتها وتنوع طقسها، بنحو تتجاور فيه أربعة فصول في وقت واحد.



٦ ـ امتداد الميراث العقلاني، في المنطق، والفلسفة، وعلم الكلام، وأصول الفقه، ومايصنف على المعارف العقلية في التراث، والاهتمام بدراسته وتدريسه على الدوام، واستدعاء تقاليد المناظرة والمدارسة والمباحثة والجدل بأسلوب (إن قُلتَ قُلتُ) في التعليم الديني في الحوزات العلمية.

وقد كان للحضور الأبدي للمعارف العقلية في الحوزات العلمية بالغ الأثر في اطلاق عملية التفكير وتنميتها، وان كانت تلك المعارف ماانفكت تتحرك في قوالب المنطق واشكال القياس الارسطي، التي ظلت تعمل على كبح العقل، وعدم تجاوز الترسيمات المعروفة في تشكيل وصياغة المفاهيم، وفي المحاججة والاستدلال. بيد ان آفاق التفكير العقلي لم تنغلق تماما، ذلك ان المنهجية التشكيكية، ونمط الأدوات والمفاهيم المتداولة في المعارف العقلية الموروثة أسهمت في ايقاد جذوة التفكير وتأجيجها باستمرار[١].

٧ ـ عراقة المنحى التأويلي في الموروث الشيعي، ونموه وتكامله عبر الزمن، بإقتناص واستلحاق رؤى وأدوات منهاجية مختلفة وشيوع دراسة العرفان النظري، خاصة نصوص وتراث المتصوف المعروف محيي الدين بن عربي، وهي نصوص تفيض بنزعة إنسانية، ومواقف تصالحية مع الأديان والثقافات، وتعمل على اكتشاف المشتركات، حين تتوغل في جوهر الأديان، وتغوص في عمق التجارب الدينية لأتباع الملل والنحل المختلفة، لترصد تجلياتها وآثارها العامة.

---

(١) عبد الجبار الرفاعي. مقدمة في السؤال اللاهوتي الجديد. ص ٧٨.

وهذا ما دعا لاهوتيين كباراً مثل العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي ان يتعامل برفق ورقة واحترام مع نصوص ديانات آسيوية، يقول المفكر الإيراني داريوش شايغان: (العرفان أول ما يسترعي اهتمامي. أجد انشداداً قوياً إلى العرفان، أنا من عشاق المذهب الطاوي، واهوى «جوانغ تزو» للغاية. قضينا دورة بأستاذية العلامة الطباطبائي، وكان يبدي رغبة اكيدة في الاطلاع على كتاباتهم، ولأنها لم تكن مترجمة، عكفت أنا والدكتور سيد حسين نصر على ترجمتها. كان يفسر شانكارا كأنه استاذ بالضبط، ويتركنا في حيرة من الأمر، فمثلاً في أحد الاوبانشادات عبارة تنطوي على مفارقة «الذي يفهم لا يفهم، والذي لا يفهم يفهم» وقد فسّر الطباطبائي هذه العبارة، واجلى غشاوتها، وحلل مضمونها، بنحو أدهشني. بعد ذلك ترجمت أنا والدكتور نصر كتيباً صغيراً من تأليف لاوتسه، اسمه «داو جينغ» كله مفارقات. نقلناه من النص الانجليزي إلى الفارسية. وحينما قرأه العلامة الطباطبائي قال: «هذه أهم رسالة قرأتها في عمري» وصار من عشاق «داو جينغ»)[١].

كما ان نصوص العرفاء والمتصوفة تعمل على خلق مناخات رحبة للتأويل وتعدد القراءات وتنوع الفهم، وبالتالي تجاوز ظواهر الألفاظ، ومحاولة اقتناص مداليل لاتحكيها الكلمات بصراحة[٢].

٨ - في نصف القرن الأخير حدث انزياح واسع للغة العربية في الحوزة العلمية في قم، فأصبحت بالتدريج لغة ثانية، بعد ان عبرت اللغة الفارسية إلى الحلقات الدراسية والنقاشية، واصبحت تحتل مواقع العربية في المقررات الدراسية والتعليم والتأليف.

---

(١) داريوش شايغان. التعايش بين الاديان والثقافات. مجلة قضايا إسلامية معاصرة ع ٢٢ (شتاء ٢٠٠٢).

(٢) عبد الجبار الرفاعي. مصدر سابق. ص٧٩.



وتغير لغة التعليم الديني يعني تغيراً في الرموز الدلالية، وأسلوب بيان المفاهيم، والتعبير عن الرؤى والأفكار. ولا ريب في ان صياغة المفاهيم والرؤى والآراء والمعارف الدينية بشفرة لغوية أخرى، سيفضي إلى تشكيل حقل دلالي بديل، وانبثاق فضاء ثقافي، يستمد مكوناته وعناصره من ميراث هذه اللغة وآدابها، وأساليبها البيانية والتعبيرية، ذلك ان لكل لغة معجمها الخاص، وتراكيبها، وبنيتها، ومواضعاتها، وملابسات نشأتها وتحولاتها.

ومن المعلوم ان نصوص كل دين عندما تنقل من لغة إلى أخرى، تعاد صياغتها في آفاق اللغة الجديدة، وطبيعة ثقافة الشعب، الذي يتحدث بها، ممايمنح النص فاعليات وامكانات مختلفة، لم يمتلك شيئاً منها في عوالم اللغة السابقة.

وبوسعنا ملاحظة تحولات الفكر الديني المسيحي عندما عبرت نصوص هذه الديانة من الآرامية إلى اليونانية، فاللاتينية، وأخيراً اللغات الأوروبية بعد حركة الاصلاح الديني ودعوة مارتن لوثر لترجمة الكتاب المقدس للألمانية والانجليزية والفرنسية[١].

٩ ـ في معظم البلاد العربية والإسلامية تتخصص بالدراسات الدينية الحواضر العلمية التقليدية ومدارس وكليات الدراسات الشرعية، ولايهتم الأكاديميون وعموم المثقفين من غير الدارسين في تلك الحواضر والمدارس والكليات بهذا النوع من الدراسات، وربما يحسب الكثير منهم ان مهمة التفكير في الدين ومايرتبط به من اشكاليات أمر لايعنيهم، باعتباره من مهام تلك المؤسسات،

---

(١) المصدر السابق. ص ٨٢.



ولذلك لا نجد تياراً في وسط النخبة يصنف على المثقف الديني، الذي يتعاطى مع الموروث والتمثلات الاجتماعية للدين بوعي نقدي، وباستطاعته توظيف المفاهيم والادوات المنهاجية في العلوم الإنسانية الحديثة، حين يتعامل مع تعبيرات وتمثلات الدين في الواقع.

بينما تنخرط معظم النخبة في إيران في التفكير الديني، ويتعذر على الحواضر العلمية الدينية المعروفة بالحوزات العلمية احتكار التفكير والدراسة والبحث في قضايا الدين وظواهر التدين، ذلك ان الدارسين والباحثين في الجامعات والمنتديات الفكرية والجمعيات الثقافية يتناولون الشأن الديني وانماط التدين في حلقاتهم النقاشية ودراساتهم ومحاضراتهم، وتحضر بكثافة مقولات ومناهج المفكرين الغربيين، وآراء رواد تحديث اللاهوت الكنسي في مقارباتهم للشأن الديني.

١٠ ـ شمولية التفكير الديني وشيوعه لدى معظم الناس، فكثير منهم ينخرطون في جداليات وسجالات دينية، والكل يتداولون الأفكار والمعتقدات الدينية، حتى ان المفكرين والكتاب المعروفين في إيران يتوارثون تقليداً في التواصل مع المجتمع من خلال ندوات ومحاضرات جماهيرية، يحضرها مئات الاشخاص في المساجد والحسينيات والجامعات، وتسجل في اشرطة ضبط الصوت وتطبع في كتب لتوزع بشكل واسع.

وهذا التقليد الثقافي في التواصل مع الجمهور يدعو المفكر الديني لبناء خطابه وتنظيم افكاره بنحو ينسجم مع المشاغل الذهنية للناس، ومايملأ مخيالهم من فلكلور وأمثال وحكايات ورموز وشفرات وميثولوجيا... وغير ذلك.



ان جدلية المتحدث والمتلقي تثري الخطاب، وتحرره من تهويماته التجريدية، وتقحمه في مطامح الناس وأحلامهم، وتوجه مساره نحو الهموم العاجلة، وتدعوه للاستجابة للمتطلبات الراهنة للاجتماع البشري.

١١ ـ مشروع الدولة الإسلامية كان أحد أحلام الدارسين في الحوزة العلمية منذ مدة طويلة، وقد استطاعت الحوزة في خاتمة المطاف تجييش وتعبئة الجماهير، تحت لافتات وشعارات تطبيق الإسلام، واشادة حكومة الحق والعدل، من خلال اعادة صياغة الحياة الاجتماعية في ضوء الفتاوى والاحكام الوفيرة في التراث الفقهي، فتحقق الظفر بانتصار الثورة، والاعلان عن الدولة الإسلامية.

لكن الكثير من المتحمسين لتطبيق الفقه، والاستناد إليه في تنظيم الادارة، والاقتصاد والمال، والثقافة، والتربية والتعليم، اكتشفوا غربة حقل واسع من الفقه عن الواقع، وغربة الواقع عن هذا الفقه، لأن الفقه لا يعدو إلاّ أن يكون معرفة تشكلت في السياقات الثقافية والحضارية للاجتماع الإسلامي عبر التاريخ، وهذه المعرفة مطبوعة بكل مااكتنف الحياة الإسلامية من اختلالات وظواهر اجتماعية وسياسية وغيرها.

وكان عجز الفقه التقليدي عن الوفاء بمتطلبات الدولة والاجتماع الإسلامي المعاصر، باعثاً لانبثاق طائفة من الاسئلة الحائرة، التي ظلت غائبة قروناً طويلة.

ومنها: هل الفقه صناعة بشرية أم تشريع الهي؟ بل هل هناك تشريع إلهي يحكيه الإنسان، أم ان ما يكتبه الفقهاء هو تعبير عن مكوناتهم الذهنية ومفروضاتهم وقبلياتهم ورؤيتهم الكونية؟ وهل الدين والفقه مسؤولان عن إدارة وتنظيم كل ما يجري في الحياة البشرية؟ وما الذي يبقيه الدين والفقه من دور للعقل والخبرة البشرية؟ أليس نظام المعاملات



الفقهي سوى امضاء وتهذيب للمعاملات والتشريعات السائدة في المجتمع العربي عصر البعثة؟ وهل تتسع تلك الاطر التشريعية الخاصة بمجتمع رعوي بسيط لمجتمعات تجارية وصناعية تسودها الكثير من المعاملات المعقدة غير المعروفة للإنسان من قبل؟

وهل كمال الدين بمعنى استيعابه وشموله لكل شيء في الدنيا والآخرة، أم أنه بمعنى ان الدين لا يعوزه اوينقصه شيء فيما يرتبط بأهدافه وغاياته في هداية الإنسان؟

وهكذا تبدت حيرة الفقه التقليدي عن استيعاب تطلعات الثوار، وانجاز احلامهم، وتحقيق وعودهم وآمالهم، فاستفاقت جماعة من النخب لتحاكم التراث الفقهي وتساءل اللاهوت التقليدي، وتغربل مفاهيمهما ومقولاتهما، فلم تعد قناعاتهم الماضية يقينيات، وانما تحول شيء منها إلى شكوك، وما انفك بعضهم يرزح في ارتيابه ولا يقينه[1].

١٢ ـ تنتشر في إيران عشرات الجامعات والحوزات العلمية، والمئات من مراكز البحوث والدراسات، وعدد كبير من دور الطباعة والنشر، كما تشير المعطيات الاحصائية لوزارة الارشاد في طهران إلى نشر ما يزيد على ٢٠٠٠٠ عشرين الف عنوان كتاب في كل سنة من السنوات الأخيرة، مضافاً إلى صدور حوالي عشرين صحيفة يومية في العقد الماضي، وعشرات الصحف والمجلات الاسبوعية والشهرية، والدوريات الفصلية، وهي بمجموعها تهتم بجداليات التفكير الديني، واستفهاماته القلقة، وطروحاته المتنوعة. ولا يكف الصحفيون والباحثون وسائر الكتاب، الذين يساهمون

---

(١) عبد الجبار الرفاعي. مصدر سابق. ص ٨١ ـ ٨٢.



في تحرير تلك المطبوعات والنشر فيها عن الحوار والنقاشات الساخنة في المسائل السياسية، والاقتصادية، والثقافية، والاجتماعية، التي تتصل بصورة عضوية بمواقف ورؤى لاهوتية ودينية، تصدر عن مرجعيات تراثية في الفلسفة، والعرفان، وعلم الكلام، والفقه، والتفسير... الخ، أو مرجعيات جديدة تنتمي إلى مكاسب الدراسات الإنسانية الغربية.

وربما لا توحي لنا غزارة الانتاج الفكري بمستوى هذا الانتاج وممكناته النهضوية، من دون العودة إليه واجراء دراسات استطلاعية لمضامينه واتجاهاته، غير ان مايمكن رصده بيسر وسهولة هو وفرة الاسئلة، وتعدد المسائل المطروحة فيه، واختلاف طرائق فهمها ومقاربتها، وكثرة المناظرات على الورق، وتدفق الردود والأجوبة، حتى ان موضوع «التعددية الدينية»، الذي أثاره الدكتور عبد الكريم سروش في مقالة له نشرها في أحد الدوريات الناطقة بالفارسية في طهران، تحول إلى مايشبه الموضة الفكرية لمدة تجاوزت العقد من السنين، فكتبت مئات المقالات والبحوث والاطروحات والكتب، مختلفة أو متفقة مع رؤى سروش.

ان المثقف في إيران يظل مسكوناً بهاجس اللاهوت وقضاياه، مهما كان تخصصه أو مجال اهتمامه ونمط همومه المعرفية، ذلك ان الفضاء الثقافي الذي يتموضع فيه ينبض على الدوام بجدل الدين والتدين واللاهوت والواقع.

جداليات التفكير الديني قبل الثورة [١٩٠٥ ـ ١٩٧٩]

شغلت مفاهيم الهوية والاصالة والخصوصيات المحلية المفكرين الإيرانيين منذ مطلع القرن العشرين، وكانت الثورة الدستورية المعروفة



في تاريخ إيران القريب بـ «المشروطة» لحظة حاسمة بلغ فيها الصراع ذروته بين تيارين، تبلور موقفهما في اطار رؤيتهما للهوية وصيرورتها، ونمط التعاطي مع الآخر، فبينما شدد أحد التيارين على حراسة الهوية، ومنع توظيف مكاسب الفكر السياسي الغربي الحديث، والافادة من مقولات الحريات والحقوق لديه، بذريعة تحصين الذات وتأصيلها، والحفاظ على نقائها وطهرانيتها، والاقتصار على مايشتمل عليه التراث من مفهومات تتصل بالاجتماع السياسي، رأى التيار الثاني ضرورة الانفتاح على الآخر، واستدعاء خبراته، واستعارة معطيات فكره وتجارب اجتماعه السياسي، فيما يتعلق بتدوين الدستور، والتمثيل الشعبي، والتداول السلمي للسلطة... وذهب هذا الفريق إلى أن المجتمع المثالي في العصر الحديث هو المجتمع المفتوح، ذلك ان انغلاق المجتمع يفضي إلى تبديد طاقاته، وطمس فاعلياته، وبالتالي موته، وانطفاء جذوة الانبعاث فيه.

واستمر السجال الفكري في إيران لعشرات السنين يدور حول طبيعة العلاقة مع الآخر، وكيفية الاحتفاظ بالخصوصيات، والسبيل لأن نكون معاصرين من دون ان نفرط بأصالتنا. أي أن سؤال الهوية كان هو السؤال المحوري، الذي انبثقت منه كافة الاسئلة الفرعية لسنين طويلة في التفكير الديني، وانخرط في هذا السؤال وماتفرع عنه أبرز المفكرين إلى قيام الثورة الإسلامية سنة ١٩٧٩.

وكان البحث دائماً لدى الفريق الأول عن التمايزات الجوهرانية بين الشرق والغرب، والتوكيد على استعادة وترسيخ القيم الثقافية المحلية، من خلال استعارة المبادىء الابستمولوجية للاستشراق، واعادة توظيفها بإتجاه معاكس.



وتصاعدت وتيرة الخطاب التحريضي لهؤلاء الدارسين بعد الحرب العالمية الثانية، إلاّ أن بعض المفكرين اتسم خطابه بالنقد المزدوج للأنا والآخر، مثل فخر الدين شادمان (١٩٠٧ ـ ١٩٦٧) الذي كان يتمتع بثقافة تقليدية وحديثة في آن واحد، وعمل أستاذاً للتاريخ في جامعة طهران للفترة (١٩٥٠ ـ ١٩٦٧)، وأصدر عام ١٩٤٧ أهم مؤلفاته «تسخير تمدن فرنگي = احتلال الحضارة الغربية»، الذي دونه بإسلوب تطغى فيه الاستعارة والكنايات، وترتسم فيه التشبيهات العسكرية المتفشية في أسلوب الكتابة وقتئذ، وخلص فيه إلى أن السبيل للتخلص من هيمنة الغرب يكمن في استيعاب مكاسب الحضارة الغربية، يكتب شادمان: «يمكن تشبيه الحضارة الغربية بجيش قوامه مئة مليون جندي، فكل كتاب غربي قيّم نأتي به إلى إيران، وكل ترجمة صحيحة نقدمها للإيرانيين، وكل مشروع وتصميم معمل أو بناية أو ماكنة أو... نأتي به [من الغرب] إلى إيران، ونترجم مكوناته وشروحه وتفاسيره بصورة صحيحة إلى الفارسية، نكون بذلك قد استطعنا أسر أحد جنود هذا الجيش الجرار وتوظيفه لخدمتنا في إيران»[١].

لكن مفكرين آخرين نهجوا منهجاً مختلفاً في بيان ماهية الغرب، وما ينبغي للمجتمع الإيراني من موقف حياله. وفي طليعة اؤلئك أحمد فرديد (١٩١٠ ـ ١٩٩٤) أستاذ تاريخ الفلسفة الحديثة والمعاصرة في جامعة طهران، والذي يلقبه تلامذته ومريديه بـ «الفيلسوف الشفاهي» باعتباره لم يدون آراءه أو ينشرها بنفسه، ويوصف بأنه مفكر واسع الاطلاع، غير ان بيانه ملتبس، ولغته مبهمة مضللة. وكان ينهل من آراء الفيلسوف الألماني هايدغر، ويستند إليه كمرجعية في التعرف على ماهية

(١) تسخير تمدن فرنكي: ص٧٥.



الغرب، واستعار فكرة هايدغر القائلة: «ان كل حقبة من حقب التاريخ تختص بسيادة حقيقة معينة تطغى على بقية الحقائق، وتقذف بما سواها إلى الهامش»[1].

ويقتفي فرديد أثر هايدغر في القول بروح الحقب التاريخية، وفلسفة الوجود والطبيعة الآسرة للتكنولوجيا الحديثة، فيدعو إلى الانشداد للمعارف المعنوية أوالفلسفة الاخلاقية، التي يشترط فيها ان لا تخلو من الباطنية الالهية، ويؤكد ان للبشر ثلاثة أبعاد، هي: بعد علمي، وثاني فلسفي، وثالث معنوي، وبالرغم من ان الأول والثاني احتلا مساحة واسعة في السنن الفكرية الغربية، بيد ان الثالث ظل غائباً وباهتاً بشكل فاضح. وبالتالي يسعى فرديد للقطع مع الغرب، ونبذ رؤيته للوجود، والفرار من أسلوب حياته. ويعتقد ان مناهضة الغرب تتطلب الغور في كنه الفلسفة والانطولوجيا الغربية[2]. وعلى ضوء مفهومه للغرب صاغ فرديد مصطلحاً حساساً مشبعاً بالتحريض، لتصوير طبيعة العلاقة بالغرب هو «غرب زدگي = داء الغرب، التسمم بالغرب، وباء التغرب، نزعة التغريب». والذي استعاره فيما بعد الأديب والناقد جلال آل أحمد (١٩٢٣ ـ ١٩٦٩) التائق إلى استعادة الذات، فعمل على تعبئته بحمولة ايديولوجية متوهجة، عندما اصدر كتاباً بهذا العنوان سنة ١٩٦٢.

وتميز آل أحمد بتوجسه الشديد من كل شيء يرمز للغرب وثقافته، وبالأخص معطيات التكنولوجيا الغربية، فهو يعتقد ان كل شيء في عالمنا تدنسه الماكنة و«يتمكنن» وحينها يجري تهشيمه ونسفه. ان كتاب

(١) مهرزاد بروجردي ـ روشنفكران إيراني وغرب. ترجمة: جمشيد شيرازي: ص١٠٥ ـ ١٠٦.

(٢) المصدر السابق: ص١٠٧.



جلال «غرب زدگي» نص سجالي مشبوب بالإثارة، والنقد الايديولوجي للغرب، وهو بمثابة الشعر الملحمي والأناشيد الثورية، التي تعمل على تعبئة الجماهير، وإلهاب حماسها، في مناهضة كل ماهو غربي.

لكن بعد مضي ثلاثين عاماً على صدور كتاب جلال راحت النخبة الإيرانية تنشد لها صورة بديلة للغرب، صورة تحاول ان تكون أكثر حياداً وموضوعية في تقييم المكاسب المعرفية والتكنولوجية للغرب الحديث، صورة تستبعد الرؤية الخطأ التي تحسب تمام مكاسب الغرب ومعارفه ليست سوى ماكنة فقط، وتتجاهل العلوم الطبيعية، والعلوم البحتة، والعلوم الإنسانية، والآداب، والفنون، والحقوق،... وغير ذلك. فلا يصح اختزال أية حضارة في بعد واحد، ومن الخطأ عدم التمييز والخلط العشوائي بين العلم والتكنولوجيا والمعارف والفنون والآداب الغربية من جهة، والاستعمار الغربي من جهة أخرى. لا بد من رؤيا نقدية تركيبية، والتحرر من الرؤيا الشمولية الاطلاقية غير الموضوعية في التعاطي مع الغرب[١].

وفي عقدي الستينات والسبعينات تواصلت الدعوة إلى «العودة إلى الذات» لدى علي شريعتي (١٩٣٣ ـ ١٩٧٧) الذي استلهم أفكار صديقه فرانتز فانون في «المعذبون في الأرض» واهتم بتغذيتها بروح دينية، واكتشاف جذورها الإسلامية، بدلاً من الخصوصيات العرقية واللغوية والتاريخية للعالم الثالث في كتاب فانون. وشريعتي خبير في علم الاجتماع الديني ومقارنة الأديان، التحمت في شخصه عناصر الداعية والمثقف والباحث، وذابت الحدود في خطابه بين هذه العناصر، وأمسى

---

(١) عبد الجبار الرفاعي. مصدر سابق. ص٢٧٣ ـ ٢٧٤.



الوجه الحقيقي للمثقف في وعيه هو الداعية، واستحالت الثقافة لديه إلى ايديولوجيا، وعكف على «أدلجة الدين والمجتمع». يقول شريعتي: «سألني أحد رفاق الدرب: ما هو برأيك أهم حدث وأسمى انجاز استطعنا تحقيقه خلال السنوات الماضية؟ فأجبته: بكلمة واحدة، هو تحويل الإسلام من ثقافة إلى ايديولوجيا»[1].

ويبدو ان الهموم النضالية لشريعتي، وجهوده الحثيثة لأنسنة الدين، والافصاح عن مدلولاته الاجتماعية، وتقليص أسراره، وأبعاده الميتافيزيقية، وعوالمه الباطنية، هي الباعث لمسعاه في تحويل الإسلام «من ثقافة إلى ايديولوجيا». ومما لا ريب فيه انه كان شديد التأثر بجماعة لاهوت التحرير، ودعوتهم لتحويل الدين إلى ايديولوجيا لمناهضة الاستعمار، وتكريس لاهوت الأرض، بعيداً عن مدارات اللاهوت الكلاسيكي.

وتتضمن نصوص شريعتي هجاءً لاذعاً للغرب وما اجترحه عبر تاريخه الاستعماري في آسيا وافريقيا والامريكيتين، بالرغم من ان مرجعيته في تفكيره ودراساته مستقاة من المعارف الغربية، كمن سبقه من الدارسين الذين تبرموا من الغرب وممارساته، في نفس الوقت الذي استلهموا معارفه ولغاته ورؤاه.

وفي الفترة ذاتها التي شغلت الجامعات والنخب الآراء الإحيائية لشريعتي، وتغلغلت أفكاره في الأوساط الشعبية، برز في إيران مفكر آخر، وهو سيد حسين نصر (١٩٣٣ ـ) الذي يتحد مع شريعتي في غاياته الاحيائية وأيضاً يدعو للعودة إلى الذات، ويرى ان أعظم خطايا عصرنا

---

(١) علي شريعتي. مجموعه آثار: ج١، ص٢٠٩.



تتمثل في «تمرد الإنسان على الله... وانفصال العقل عن نور العقل الهادي... وتراجع الفضيلة»[1]. ويوجز رؤيته قائلاً: «إن كنت مضطراً لتلخيص ما يسمى رؤيتي الفلسفية، فأقول: أنا من أتباع العقل الخالد، وكذلك الحكمة الخالدة، أي ذلك العقل السرمدي الذي كان دائماً وسيظل إلى الأبد...»[2].

ومثلما كان شريعتي رمزاً لجيل من المستنيرين الدينيين، فان نصر كذلك. غير ان شريعتي يفتقر إلى الخبرة المعمقة بالتراث ومسالكه، ويعوزه الاطلاع العلمي الشامل على المعارف التقليدية، لأنه لم يصب تعليماً دينياً في الحوزات العلمية. خلافاً لحسين نصر الخبير المتمرس في الفلسفة والعرفان وطائفة من المعارف التقليدية، ذلك انه أصاب تعليماً متميزاً على يد علماء مشاهير، كالعلامة السيد محمد حسين الطباطبائي وغيره. ولعل ذلك كان من دواعي تبادل الاتهامات بينهما، إذ يصف حسين نصرشريعتي بأنه «ماركسي غوغائي يحاول التغلغل في التيار الديني»، أما شريعتي فيصف نصر بأنه «مستنير رجعي يسكن برجاً عاجياً». وبلغت الأزمة بين الاثنين أوجها حدود سنة ١٩٧٠ لما استقال سيد حسين نصر من عضوية هيئة حسينية الإرشاد، احتجاجاً على محاضرة لشريعتي قارن فيها بين الإمام الحسين (ع) وجيفارا. واشتهر حسين نصر بمواقفه المناهضة للحداثة، وتنديده العنيف بها. وكتاباته عن «أزمة الحداثة... وعبثية التطور وسوء مغبته» بالتوكؤ على آراء المتصوف الفرنسي رينيه غنون[3].

---

(١) مهرزاد بروجردي. مصدر سابق: ص١٩٢ ـ ١٩٣.

(٢) المصدر السابق. ص١٩١.

(٣) المصدر السابق: ص ٢٣٣.



وكان داريوش شايغان (١٩٣٥ ـ) أحد زملاء سيد حسين نصر، ممن جمعت بينهما الحلقة النقاشية للسيد محمد حسين الطباطبائي وهنري كوربان، وانخرطا معاً في هموم فكرية مشتركة، فيما يتصل بالميراث الميتافيزيقي والآفاق المعنوية للتشيع، وان كان شايغان قد عادل اطلاعه على الفلسفة الغربية باطلاع مماثل على المعتقدات الهندية والفلسفات المتوطنة في آسيا. وأثار كتابه «آسيا در برابر غرب = آسيا في مقابل الغرب» اهتماماً بالغاً، فقد ذهب فيه إلى «ان مسار الفكر الغربي كان باتجاه التقويض التدريجي لجملة معتقدات شكلت التراث المعنوي للحضارات الآسيوية»[١]. ويرتكز رأي شايغان هذا على التفاوت الانطولوجي بين الشرق «الإسلام، البوذية، الهندوسية» والغرب، فجوهر الفلسفة والعلم في الحضارات الشرقية يختلف عن نظيره الغربي، ذلك ان نمط التفكير الفلسفي الغربي عقلاني، اما الفلسفة الشرقية فترتكز على المكاشفة والايمان.

الا ان شايغان قام بمراجعة نقدية لأفكاره في مرحلة لاحقة، واعترف بأنه تحسر على حضارات تقليدية كانت في طريقها إلى الأفول، في كتابه السابق (آسيا في مقابل الغرب). ودعا إلى التحرر من الرؤية الثنائية للحضارات الشرقية والغربية، والتخلص من النظر إليها بوصفها مختلفة متقابلة جغرافيا وثقافياً. لقد عاد شايغان بعد عقد من الزمان لنقد أفكاره الماضية في كتابه «آسيا في مقابل الغرب» في كتاب جديد صدر بالفرنسية سنة ١٩٨٩ بعنوان «النفس المبتورة: هاجس الغرب في مجتمعاتنا»[٢].

(١) المصدر السابق. ص ٢٢٩ ـ ٢٣٠.

(٢) داريوش شايغان. النفس المبتورة: هاجس الغرب في مجتمعاتنا. بيروت: دار الساقي، ١٩٩١.

وميزة شايغان انه مفكر يدمج العقل بالروح، والذهن بالقلب، والمشاعر بالأفكار، والبرهان بالحكمة والشعر، ويثري كتاباته بمزيج من مفاهيم متنوعة، تختلف مواطنها، فشيء منها يعود إلى ديانات آسيوية، وشيء آخر إلى العرفان والتصوف، فيما يعود شيء ثالث إلى تيارات الحداثة ومابعد الحداثة في الفكر الأوروبي، لكنه يصوغها في توليفة منسجمة متسقة، ويثريها دائماً بتأويلات ونظرات حاذقة.

جداليات التفكير الديني بعد الثورة [١٩٧٩ ـ ٢٠٠٥]

يمكن اعتبار انتصار الثورة وقيام الدولة الإسلامية اللحظة الحاسمة في مسار وتحولات التفكير الديني في إيران، فقد تغيرت الأولويات الفكرية، وتراجعت طائفة من المسائل، التي ظلت لعشرات السنين عناوين ضجة في التفكير الديني، حين تصدرت مسائل غيرها، لم تكن قبل الثورة من الشواغل الفكرية، بل لم تتعاطَ معها اجيال من المفكرين والباحثين المهتمين بالدراسات الإسلامية. فجأة انبثقت هموم جديدة، وجرى تداول موضوعات خطفت الأضواء عاجلاً، بينما انزوت الموضوعات الساخنة المعروفة قبل ذلك، فلم تعد قضية الهوية والخصوصيات المحلية والعلاقة بالآخر تحتل الصدارة في التفكير والكتابة، وانما أضحت قضايا الدولة الدينية والدولة المدنية، والمجتمع الديني والمجتمع المدني، ومصدر مشروعية السلطة، وماهية وحقيقة الدين، وأشكال التدين، ومنشأ النزعة الدينية، وبواعث التدين، وتاريخية المعرفة الدينية، والتعددية الدينية، وجوهر وصدف الدين، والذاتي والعرضي في الدين، والدين وتطلعات الإنسان، وأفق انتظار الإنسان من الدين، أوما الذي يترقبه الإنسان من الدين وما الذي يترقبه الدين من

الإنسان، ومجالات الدين وحقوله وحدوده في الحياة البشرية، وعلاقة الدين بالايديولوجيا، والدين بالأخلاق، ولغة الدين، وهل هي لغة عرفية أم بيانية أم رمزية، وامكانية فهم الدين من دون الاعتقاد به، والتجربة الدينية وآفاقها وتجلياتها وأبعادها، وجداليات الدين والعلم، والدين والعقل.... وغير ذلك[1].

وسادت عناوين بديلة، وطغى سجال مختلف في الحياة الثقافية، وظهر مفكرون يتسلحون بمناهج تستند إلى فلسفة العلم، والهرمنيوطيقا وعلوم التأويل الراهنة، ولا يخشون استعارة مفهومات اللاهوت الغربي الحديث، وتطبيقها في دراسة النص والتراث وأنماط الخبرة الدينية. وتعرضت المعارف التقليدية إلى مراجعات من منظور نقدي تحليلي، يغور إلى الجذور، ويبحث عن الخلفيات، ويهتم باكتشاف الانساق المعرفية، وتفكيك العناصر والأسس وغربلتها. فمثلاً في الحقل الفقهي لم تقتصر الدعوة على تحديث مناهج الاجتهاد، وتوظيف مقاصد الشريعة في الاستنباط، وانما ولدت محاولات لبناء علم بموازاة اصول الفقه ومقاصد الشريعة، اصطلح عليه بعض الباحثين فلسفة الفقه. يطمح هذا العلم لبيان الهوية التاريخية والاجتماعية للفقه، واكتشاف العناصر الراقدة خلف عملية الاستنباط، من مسلمات وفرضيات وقبليات ورؤى كونية ومبانٍ، تتنوع بتنوع تجارب الاستنباط، وطبيعة الفضاء المعرفي الذي تتمخض داخله تلك التجارب. وتسعى فلسفة الفقه لتفكيك نسيج الفقه، والكشف عن طبيعة المعارف الخفية المستترة في بنيته، وتهتم بتشخيص مايطبع المعرفة الفقهية، وما تتلون به من رؤية الفقيه الكونية وثقافته، ومحيطه الخاص، أي انها تغامر باجتراح أسئلة كانت غائبة من قبل.

---

(١) عبد الجبار الرفاعي. مصدر سابق. ص ١٤٤ ـ ١٤٥.



وتبلور في دراسة اللاهوت اتجاه يدعو إلى تجاوز علم الكلام الكلاسيكي، وصياغة علم كلام جديد، يغلب عليه الطابع الابستمولوجي «المعرفي» التبييني، ويتحرر من النزعة الدفاعية، وينفتح على الجغرافيا الراهنة للمعرفة البشرية، ويتعاطى مع نتائجها بلا وجل، ويعيد رسم الهندسة المعرفية للمسائل الكلامية بنحو مغاير لما مضى، ويستوعب طائفة من الموضوعات الجديدة في اطار هذه الهندسة المعرفية، ويرتكز على سائر معطيات ومناهج العلوم الإنسانية الحديثة، من أجل توظيفها في البحث والدراسة، ويتمرد على اشكال القياس الأرسطي الموروثة.

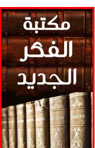
الا ان الكثير من الانتاج الفكري الراهن في إيران يطبعه المنظور النقدي التفكيكي التحليلي، ولم يتسلح بمنظور نقدي تركيبي. انه يبرع في عمليات التقويض والهدم، من دون ان ينتقل إلى بناء رؤية أو مرتكزات منهاجية لمواقف معرفية أخرى. ولعل ما يبرر ذلك له ان الفكر الحديث بطبيعته فكر نقدي، لا يكف أبداً عن التساؤل، ويهمه اثارة الاستفهامات قبل البحث عن الاجوبة، والرؤيا دائماً تنبثق في فضاء النقد والتساؤل.

وكنا نود ان نتحدث عن مجموعة من المفكرين الذين كان لمساهماتهم أثر كبير في أحداث هذه التحولات في التفكير الديني في إيران بعد الثورة الإسلامية، مثل الدكتور عبدالكريم سروش والدكتور داريوش شايغان والشيخ محمد مجتهد شبستري والاستاذ مصطفى ملكيان، ولكن ضيق الوقت يضطرنا ان نرجىء ذلك لمناسبة قادمة.

ـ ١٥ ـ

الميراث الرمزي للنجف عابر للزمان والمكان(*)

(*) اللقاء العلمي الفرنسي العراقي. بيروت ٨ ـ ١٢ ديسمبر ٢٠٠٩.




مكتبة
الفكر
الجديد

تستمد النجف مكانتها الروحية من مرقد الإمام علي (ع) المدفون في هذه البقعة. وبالرغم من قسوة مناخ هذه المنطقة صيفا وشتاءًا، وانعدام مصادر المياه، وعدم توفر الظروف الملائمة لغرس المحاصيل الزراعية أو الأشجار المثمرة فيها، غير ان الفضاء الروحي لمثوى الإمام علي استقطب عدداً من المتصوفة، فجاوره بعض الدراويش والفقراء[1]. وفي مرحلة لاحقة تلهف الشيعة في مختلف مواطنهم لزيارته، فتوافدوا على النجف، بعد أن شاع محل مرقد الإمام علي فيها سنة ١٧٠ هـ / ٧٨٦م. وصارت الهجرة إلى النجف مطمحا لمن ينشد النجاة والفوز بالجنة يوم القيامة، وماكان بوسع الكثير من الناس التوطن فيها لندرة الماء والكلأ، ولعدم توفر المتطلبات الأساسية للحياة فيها، ولم يمنع ذلك الشيعة من تأجيل هذا الحلم إلى مابعد الحياة الدنيا، فكان يعمد

---

(١) ذكر ابن طاووس في: فرحة الغري ص١٣٢ ـ ١٣٣، زيارة عضد الدولة البويهي لمشهد الإمام علي في شهر جمادي الأولى من سنة إحدى وسبعين وثلاث مائة ٩٨١م، فقال: «وتوجه إلى المشهد الغروي يوم الاثنين ثاني يوم وروده، وزار الحرم الشريف، وطرح في الصندوق دراهم، فأصاب كل واحد منهم واحداً وعشرين درهما، وكان عدد العلويين ألفا وسبعمائة اسم، وفرق على المجاورين وغيرهم وعلى المترددين خمسمائة ألف درهم، وعلى الناحية ألف درهم، وعلى الفقراء والفقهاء ثلاثة آلاف درهم».

بعضهم للنص في وصيته على أن يدفن بمحاذاة المشهد الغروي[1]. وبمرور الزمن صار دفن الموتى في النجف تقليداً راسخاً يرتبط بطقوس الموت والدفن عند الشيعة. وتجذر في وجدانهم الشعبي ان من يلوذ بالامام علي بعد الوفاة سيحميه من عذاب البرزخ وأهوال القبر وظلماته، ويمحو صحيفة أعماله من الخطايا والذنوب، بل يبدلها إلى حسنات، فتنامى الدفن في النجف، واتسعت مقبرتها حتى استوعبت الوادي المحاذي للمرقد، وصارت أوسع محل لدفن الأموات في العالم[2]. واشتهرت بإسم «مقبرة وادي السلام»، وهي تسمية مشتقة من مشاعر الشيعة، ومعبرة عن احساسهم بالأمن والسكينة والطمأنينة والمغفرة والرضوان للمدفونين فيها. وتعمق المجال الرمزي للنجف تبعاً لاتساع هذه المقبرة، وصياغة المخيال الشعبي الشيعي لمعتقد يجذر ميراث النجف ويتوغل به إلى فجر النبوات، فيدمج به ويحمّله مزيداً من الرموز الروحية، عندما يمتد به إلى ماض مقدس سحيق، يوصله بكوكبة من النبوات الأولى في التاريخ البشري، فيمسي آدم ونوح وهود وصالح مدفونين في النجف[3].

---

(١) جاء في كتاب: «مشهد الإمام علي في النجف وما به من الهدايا والتحف» د. سعاد ماهر محمد ص ١١٧: «المشهد لغة هو مجمع الناس ومحفلهم، وكل مكان يشهده الخلق ويحتشدون به فهو مشهد، ولما كان مرقد الإمام علي بالنجف يجتمع الناس فيه ويحضرون إليه من أقصى البلاد وأدناها ليتبرك بزيارته أهل الشيعة والسنة على السواء، فقد عرف بالمشهد، حتى كاد يختص به».

(٢) يصف الشاعر محمد مهدي الجواهري مقبرة وادي السلام: «انها أكبر غابة للأموات في العالم». الجواهري. ذكرياتي، ١/ ١٤٥.

(٣) ورد في بعض الزيارات التي يقرأها زوار الإمام علي: «السلام عليك وعلى جاريك هود وصالح... وعلى ضجيعيك آدم ونوح (ع)..». المزار، ٢٥٥. اقبال الأعمال، ٣/ ١٣٥.

ولاحظ أيضاً: رحلة ابن بطوطة، بيروت: دار الكتاب اللبناني، ص ١٤٦ ـ ١٤٧.



ومما عزز الرصيد الرمزي للنجف وارتقى بمكانتها الميتافيزيقية، هجرة محمد بن الحسن المعروف بالشيخ الطوسي إليها من بغداد سنة ٤٤٨هـ/ ١٠٥٦م، وتدشينه لحاضرة علمية بمعية مجموعة من تلامذته، ثم واصل المهمة فيها بعد وفاة الشيخ الطوسي سنة ٤٦١هـ/ ١٠٦٨م، ولده الحسن بن محمد بن الحسن المعروف بأبي علي الطوسي[١]، وبعد وفاته سنة ٥١٥هـ/ ١١٢١م، نهض بوظيفة إدارتها والتدريس فيها ابنه أبو الحسن محمد الطوسي[٢]، وظل قيما على هذه الحاضرة العلمية حتى وفاته سنة ٥٤٠هـ/ ١١٤٥م.

لبثت مدرسة النجف مايقارب القرن من الزمان، انتظمت فيها عدة أجيال من التلامذة في حلقات الدرس، وأضحت منطلقا لتأسيس حواضر علمية جديدة عند الشيعة الامامية في الحقبة التالية، كانت أبرزها مدرسة الحلة التي أشاد قواعدها محمد بن ادريس الحلي صاحب السرائر، المولود سنة ٤٥٣هـ/ ١٠٦١م ـ، والمنتسب إلى الشيخ الطوسي من جهة الأم.

ولا يمكن الجزم أن مدرسة النجف اضمحلت تماماً في العصر

---

(١) يوصف أبو علي الطوسي بأنه كان «من أبرز تلامذة والده شيخ الطائفة، وأكثر قابلية من سائر تلامذة الشيخ لتحمل أعباء المسؤولية لإدارة شؤون الحوزة، واستمرار الحركة العلمية فيها، زماناً ليس بالقصير». جعفر الخليلي. موسوعة العتبات المقدسة، ٧/ ٤٢ ـ ٤٣.

(٢) قال ابن العماد الحنبلي في وصف حفيد الشيخ الطوسي: «شيخ الشيعة وعالمهم وابن شيخهم وعالمهم، رحلت إليه طوائف الشيعة من كل جانب إلى العراق وحملوا إليه ـ أي الأموال ـ وكان ورعا عالماً كثير الزهد، وأثنى عليه السمعاني. وقال العماد الطبري: لو جازت على غير الأنبياء صلاة صليت عليه». شذرات الذهب في أخبار من ذهب، ٤/ ١٢٦ـ ١٢٧.



التالي، لوجود إشارات في بعض مؤلفات التراجم وغيرها المدونة وقتئذ، تنص على تحرير بعض اجازات الرواية في المشهد الغروي[1].

وتعرضت مدرسة النجف لانكماش وضمور، فأضمحلت الحركة العلمية عدة قرون، لكن الدراسة فيها ظلت على الدوام تضفي على الدارس منزلة سامية، وتمنحه ميزة خاصة، لا تتوافر لأقرانه المتعلمين في حواضر علمية سواها. لذلك كانت هذه الحاضرة العلمية مركزاً لاستقطاب وجذب طلاب المعارف الدينية على مر العصور، وأمست حوزتها الأعرق في تاريخ التعليم الديني عند الشيعة، والمدرسة الأم التي انبثقت عنها معظم حواضر التعليم الديني فيما بعد، مثل الحوزات العلمية في الحلة وحلب وجبل عامل واصفهان وكربلاء وسامراء والكاظمية وطهران وقم ومشهد وغيرها. وعندما نراجع تراجم مؤسسي هذه الحوزات وأساتذتها نجدهم في الأعم الأغلب اما تخرجوا في النجف أو تلمذوا على دارسين فيها. ومع ان تلك الحوزات نشأت وازدهرت في فترة زمنية محددة؛ لكنها اندثرت أو ذبلت وانحسرت، وباتت هامشية، ما خلا حوزة النجف التي وان انكمشت منذ مطلع القرن السابع الهجري[2]، الّا انها استعادت دورها في أواخر القرن الثاني عشر

---

(١) د. عبد الجبار الرفاعي. تطور الدرس الفلسفي في الحوزة العلمية. بيروت: دار الهادي، ط٢، ٢٠٠٥م، ص٩٣.

(٢) تشير المعطيات المتوفرة لدينا إلى توطن أحد أبرز مؤسسي الحكمة العرفانية عند الامامية السيد حيدر الآملي النجف ومجاورته المشهد الغروي سنة ٧٥١هـ ومكوثه مايزيد على ثلاثين عاماً، كما أشار إلى ذلك في شرحه لفصوص الحكم قائلاً: «فشرعت في شرحه... وهذا كان بعد مجاورتي بالمشهد المقدس ثلاثين سنة على الوجه المذكور. وكان ابتدائي فيه سنة إحدى وثمانين وسبعمائة من الهجرة، والانتهاء منه سنة اثنين وثمانين وسبعمائة». وكذلك مكث الفيلسوف جلال الدين الدواني (ت٩٠٧هـ)، زمناً في النجف، درس عليه الفقيه حسن بن الفتال النجفي

الهجري/ النصف الثاني من القرن الثامن عشر الميلادي، على يد السيد مهدي بحر العلوم (ت ١٢١٢هـ/ ١٧٩٧م)، والشيخ جعفر كاشف الغطاء (ت ١٢٢٧هـ/ ١٨١٣م) فقد هاجر هذان الفقيهان إليها من كربلاء، بعد ان شهدت حوزة كربلاء عصرها الذهبي، برعاية استاذهما الوحيد البهبهاني[1].

ومنذ ذلك الحين تواصلت سلسلة التعليم الديني في النجف ولم تنقطع إلى اليوم، واستمرت هذه الحاضرة ترفد المدارس الدينية والحوزات العلمية في إيران ومختلف البلاد الشيعية بالفقهاء وعلماء الدين والخطباء والوعاظ والمبلغين.

توطن المرجعية الدينية في النجف:

اختصت النجف باحتضان المرجعية الدينية العليا للشيعة الامامية في القرنين الأخيرين، وظلت كافة المرجعيات في مناطق أخرى تفتقر إلى الأرضيات الملائمة والميراث الرمزي المتراكم عبر السنين في

كتاب «حكمة الاشراق للسهروردي»، وألف كتابه «الزوراء» هناك الذي جمع فيه بين الحكمة البحثية والذوقية في طريق اثبات الواجب. وهكذا كان في القرن العاشر استاذ المنطق الملا عبد الله اليزدي (ت٩٨١هـ) مؤلف المتن الدراسي المعروف في الحوزات العلمية بـ «حاشية ملا عبد الله» وهي حاشية على كتاب «التهذيب» في المنطق للتفتازاني، فرغ منها في أواخر ذي القعدة سنة ٩٦٧هـ في المشهد الغروي. وبعد فترة يظهر في النجف حكيم ومتكلم وفقيه هو محمد مهدي بن أبي ذر النراقي (١١٢٨هـ ـ ١٢٠٩ هـ). هكذا انكمشت الحياة العلمية في النجف منذ مطلع القرن السابع إلى أواخر القرن الثاني عشر الهجري، غير انها لم تتعطل وتتوقف تماماً، وهي ميزة خاصة بالنجف دون سواها.

يراجع: د. عبد الجبار الرفاعي. المصدر السابق، ص٩٥ـ ١٠٣.

(١) د. جودت القزويني. المرجعية الدينية العليا عند الشيعة الامامية، ص١٨٧.



النجف، الذي يمنحها المشروعية المعنوية وقبول الجمهور الشيعي. وفي أسوأ فترات الاضطهاد والقمع والتنكيل والحصار، الذي تعرضت له النجف في العقدين الأخيرين من القرن العشرين على يد صدام حسين ونظامه الفاشي، لم تتهمش مكانة المرجعية الدينية فيها، وان ظهرت مرجعيات موازية لها في قم[1].

كانت المرجعية الدينية في النجف قد تشكلت صيغتها الأولية، عندما اختص مهدي بحر العلوم (ت١٢١٢هـ/١٧٩٧م) بالتدريس، فيما تفرغ جعفر كاشف الغطاء (ت١٢٢٧هـ/١٨١٣م) للتقليد والفتوى، وأوكل أمر إمامة الصلاة جماعة لحسين نجف (ت١٢٥١هـ/ ١٨٣٥م)[2]؛ لكن المرجعية العليا ظلت حتى اليوم مشروعاً فردياً مستقلاً، يؤطر علاقتها بالمرجعيات الأدنى الدعم والرعاية والتفاهم والتعاون، وربما تغدو العلاقة ملتبسة حذرة، أو تنافسية وصراعية في حالة إقتران المرجعيتين وتوازيهما بالمكانة.

وأضاف استئثار النجف بالمرجعية الدينية، وتوطنها فيها مئات السنين رصيداً روحياً كبيراً لها، وكأنها أصبحت بمثابة الفاتيكان الشيعية العصية على الإنطفاء والذوبان.

يورد أحد الباحثين لائحة تستوعب ٥٨ مجتهداً بعنوان المراجع الكبار للشيعة في عشرة قرون، من الشيخ محمد بن يعقوب الكليني،

(١) غالباً مابقيت المرجعيات الدينية في طهران ومشهد واصفهان وقم محلية، ولم تمتد خارج إيران بشكل ملحوظ، الّا مرجعية حسين البروجردي (ت ١٣٨١هـ / ١٩٦١م)، ومرجعية الخميني (ت ١٤٠٩هـ /١٩٨٩م)، وبعض المرجعيات الراهنة في إيران.

(٢) د. جودت القزويني. المصدر السابق، ص١٨٨.



الذي اقترنت وفاته بنهاية الغيبة الصغرى وابتداء الغيبة الكبرى (٣٢٩هـ/ ٩٤٠م)، فيكتشف ان ٤٠ مرجعاً منهم درسوا في العراق، و١٤ في إيران، و٤ منهم لم يتعرف على محل دراستهم. وينحدر ٣٤ من إيران، و١٦ من العراق، و٧ من سوريا، وواحد من عُمان، وكان ٣١ منهم من عوائل دينية حوزوية، و٤٨ من اصول أبناء المدن، والبقية من القرى[١].

تمركز المرجعية الدينية:

ان مفهوم المرجعية الدينية مر بمراحل عديدة، وتعرض على مر تاريخ الشيعة الامامية لإعادة تكوين، تبعاً لصيرورة المؤسسة الدينية وتشكلها، في سياق المتغيرات السياسية والثقافية والاجتماعية والاقتصادية، ونمط علاقة الفقيه بالسلطة، في العصر البويهي والصفوي والقاجاري، وصياغة منظور فقهي للتقليد[٢]، والالزام الشرعي بارتباط كل مكلف شيعي لم يبلغ الاجتهاد ولم يعمل بالاحتياط بفقيه جامع لشرائط التقليد، وطبيعة تلقي وانقياد المقلدين والأتباع لفتاوى المراجع[٣].

ويبدو ان مدلول المرجعية اتسع بالتدريج، عبر تنامي نفوذ الحوزة العلمية، وحراكها الدعوي، وهيمنتها على المساجد والحسينيات والمراكز والمدارس الدينية في مختلف المدن والقرى، فأصبح المدلول

---

(١) د. عبد الهادي حائري. تشيع ومشروطيت در إيران ونقش إيرانيان مقيم عراق، ص٨٢، نقلاً عن: أبو محمد وكيلي قمي. تشكيلات مذهبي شيعه.

(٢) أول رسالة فقهية لعمل المقلدين ألفها الشيخ البهائي في العصر الصفوي بعنوان «الجامع العباسي» بالفارسية.

(٣) تفتتح الرسائل العملية للمراجع بمسائل الاجتهاد والتقليد، وعادة ماتتصدرها مسألة تنص على أن «عمل العامي من دون تقليد ولااجتهاد ولا احتياط باطل».

بمضمونه الراهن معبأً بشحنة روحية، ودينية، وثقافية، واجتماعية، وسياسية كثيفة، لايشتمل عليها مصطلح المرجعية فيما مضى، بمعنى ان المجال التداولي لمصطلح المرجعية تمدد وانبسط بمحاذاة تمدد المجال الاجتماعي للمؤسسة الدينية. فليس دقيقاً اسقاط المفهوم بحمولته الجديدة على مهام الفقهاء والمجتهدين قبل قرون عديدة.

تمركزت المرجعية واستوعبت معظم طبقات الشيعة، وشملت مواطنهم في مختلف الأماكن في عصر محمد حسن النجفي (ت ١٢٦٦هـ/ ١٨٤٩م) مؤلف كتاب «جواهر الكلام في شرح شرايع الإسلام»، الجد الأكبر لعائلة الجواهري الأدبية العلمية المعروفة. مع صاحب الجواهر اتخذت المرجعية مكانة عليا، وان لم تظهر تسمية المرجع الأعلى الّا في زمن السيد محسن الحكيم (ت ١٣٩٠هـ/ ١٩٧٠م).

ولمعرفة الدور المحوري للنجف، وأثرها العابر للزمان والمكان في الاجتماع الشيعي الحديث والمعاصر، نورد فيما يلي قائمة بأسماء مراجع الشيعة، منذ تمركز المرجعية في عصر الجواهري حتى نهاية القرن العشرين:

١ ـ محمد حسن النجفي المشهور بصاحب الجواهر (ت ١٢٦٦هـ/ ١٨٤٩م).

٢ ـ مرتضى الأنصاري (ت١٢٨١هـ/ ١٨٦٤م).

٣ ـ الميرزا محمد حسن الشيرازي (ت ١٣١٢هـ/ ١٨٩٤م).

٤ ـ محمد كاظم المعروف بالآخوند الخراساني (ت ١٣٢٩هـ/ ١٩١١م).

٥ ـ محمد كاظم الطباطبائي اليزدي (ت١٣٣٧هـ/ ١٩١٩م).



٦ ـ الميرزا محمد تقي الحائري الشيرازي (ت ١٣٣٩هـ/ ١٩٢٠م).

٧ ـ فتح الله المعروف بشيخ الشريعة الاصفهاني (ت ١٣٣٩هـ/ ١٩٢٠م).

٨ ـ أبو الحسن الموسوي الاصفهاني (ت ١٣٦٥هـ/ ١٩٤٥م).

٩ ـ حسين الطباطبائي البروجردي (ت١٣٨١هـ/ ١٩٦١م).

١٠ ـ محسن الطباطبائي الحكيم (ت ١٣٩٠هـ/ ١٩٧٠م).

١١ ـ محمد باقر الصدر (ت ١٤٠١هـ / ١٩٨٠م).

١٢ ـ روح الله الخميني (ت١٤٠٩هـ/ ١٩٨٩م).

١٣ ـ أبو القاسم الخوئي (ت١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م).

لا تتضمن هذه اللائحة أسماء المراجع المحليين، ممن لم تتجاوز مرجعياتهم الحدود الاقليمية، واقتصر تقليدهم على بلد واحد، وان ذكرنا بعض المرجعيات الموازية للمرجعية العليا، كمرجعية حسين البروجردي في قم الموازية لمرجعية محسن الحكيم، ومرجعية الخميني الموازية لمرجعية أبو القاسم الخوئي، ذلك ان مرجعية البروجردي وهكذا مرجعية الخميني تجاوزتا إيران، واخترقتا الجغرافية الشيعية شرقاً وغرباً.

وهكذا أوردنا مرجعية محمد باقر الصدر، مع انها لم تكن موازية لمرجعية استاذه أبو القاسم الخوئي، لكنها جسدت نموذجاً متميزاً لمرجعية ثائرة، انخرطت في مواجهة سلطة فاشية، ونازلتها بتضحية فدائية، وكأنها اختطت تقليداً في مسار المرجعية، يقتحم المرجع بنفسه ممنوعات السلطة، ويعلن عدم مشروعيتها ومقاومتها، وهو تقليد تكرس بالتضحية الفدائية لتلميذه، محمد محمد صادق الصدر سنة١٩٩٩م.



تكشف لنا لائحة المراجع في قرنين عن حقيقة بالغة الدلالة، تتمثل في الدور الرائد للنجف في المرجعية العليا، ولاتشتمل القائمة الا على مرجعين في إيران، بيد ان اولهما، السيد حسين البروجردي كان قد تخرج في الحوزة العلمية في النجف، على يد محمد كاظم المعروف بالآخوند الخراساني، وثانيهما الخميني، الذي أمضى خمسة عشر عاماً من حياته في النجف.

منذ ما يزيد على مائتي عام لم تغادر المرجعية الدينية العليا النجف، الّا في مدة محدودة إلى سامراء، عندما غادر الميرزا محمد حسن الشيرازي النجف (١٢٩١هـ/ ١٨٧٤م) ليدشن حوزة علمية جديدة في سامراء، بمعية تلامذته، ومكث فيها حتى وفاته سنة ١٣١٢هـ/ ١٨٩٥م. ومن كربلاء قاد المرجع محمد تقي الشيرازي ثورة ١٩٢٠م، وبعد وفاته في نفس العام انتقلت الزعامة إلى فتح الله الاصفهاني المعروف بشيخ الشريعة، الذي توفي أيضاً بعد أشهر في نهاية سنة ١٩٢٠م.

مرجعية النجف تقود المنعطفات الأهم في الإجتماع الشيعي الحديث:

استمدت النجف مكانتها المقدسة من مثوى الإمام علي (ع)، وبمرور الزمان عزز وجود الحوزة العلمية واستمرارها لمدة طويلة من تلك المكانة، ذلك ان الفقهاء والمتكلمين والفلاسفة والعرفاء وذوي التجارب الروحية العميقة، هم العناصر المكونة للحوزة، وعادة مايتعاطى معهم الناس باعتبارهم المسؤولين عن شؤون التقديس، وهم الذين يستأثرون بالممتلكات المعنوية الرمزية، مضافاً إلى اعتقاد اتباعهم بأنهم



القادرون دون سواهم على انتاج المعنى. كما أضفى وجود مقبرة وادي السلام، ومثوى الكثير من الأولياء والفقهاء والعرفاء والشخصيات المؤثرة في التاريخ الشيعي على مر العصور، مزيداً من اتساع الحقل الروحي للنجف، واغتنائه على الدوام بازدياد المراقد، واحتضانها لرفات المشاهير والأعلام. وانطلاقاً من الضريح المقدس، الذي أصبح مركزاً، تمدد الفضاء الرمزي للمدينة، فاستوعب المساجد، والحسينيات، والمدارس الدينية، والمؤسسات العلمية، والمكتبات، وغيرها، وهي بمجموعها دعمت ورسخت قدسية النجف وتسامت بمكانتها المعنوية.

كل ذلك خلع على المكان قدسية خاصة، وتبعاً له تسامت منزلة المؤسسة الدينية في النجف، وتنامت السلطة الروحية للفقهاء، وانقادت لهم مختلف طبقات الشيعة، وتجذرت علاقتهم بالأسواق والتجار ورجال الأعمال وملاك الأراضي، مضافاً إلى الحرفيين والعمال والفلاحين، الذين منحوهم ولاءً غير مشروط، وأضحى السلاطين والملوك يراقبون ردود أفعال المراجع والفقهاء، قبل اتخاذ أي قرار أو موقف سياسي، من شأنه أن يحدث ردود أفعال مناهضة، وغالباً ما تلجأ السلطة في بلاد الشيعة لتدابير احترازية قبل ان يصدر عنها أي قرار أو موقف هام خشية اثارة غضب الحوزة العلمية.

في اطار السياقات الدينية والثقافية والاقتصادية والاجتماعية للتاريخ الشيعي، استأثرت المرجعية الدينية في النجف بمكانة خاصة في الوجدان الشعبي، لا تماثلها مكانة أية مؤسسة من مؤسسات المجتمع أو السلطة، كما لا تضاهيها منزلة أحد من رجال السلطة، أو الوجهاء، أو أعلام الفكر والأدب والفن، مما أتاح للمرجعية امكانات واسعة لمراقبة الحياة السياسية ونمط سلوك السلطة، والتدخل في اللحظات الحرجة،



والقدرة على إحداث منعطفات تعمل على توجيه المسارات السياسية، أو تعيد تشكيلها، أو تجهضها وتطيح بها.

وتتبدى لنا السطوة الروحية للمرجعية، وقدرتها المدهشة على اختراق السلطة السياسية، وتقويض مرتكزات قراراتها ومواقفها في الظروف الحرجة في القرنين الأخيرين، فعندما نعود إلى التاريخ القريب تواجهنا سلسلة من المواقف الصراعية الحادة للسلطة السياسية مع المرجعية، وفي كل مرة يكون القول الفصل للمرجعية الدينية، التي تخلخل المعادلات السياسية وتطلق فتاواها موجاً جماهيرياً مدوياً، يعصف بقرارات السلطة، أو يقضي عليها في خاتمة المطاف.

وكان للحوزة العلمية في النجف والمرجعية الدينية المنبثقة عنها دور حاسم في ذلك؛ كما صارت المرجعيات المولودة في النجف، وان غادرتها إلى منطقة أخرى، تمتلك رأسمالاً معنوياً متميزاً، بل ان المرجعيات المهاجرة اليها، تكتسب ذلك أيضاً، من خلال قدرتها على التعبئة الشعبية في مختلف بلدان الشيعة.

وطالما مثلت النجف ميدانا لمقاومة الاحتلال الأجنبي، ومناهضة الأنظمة السياسية الشمولية، وشهدت صموداً باسلاً امام الغزاة.

انتفاضة التبغ وفتوى الميرزا الشيرازي:

هناك عدة محطات في التاريخ القريب، تشير إلى النفوذ الكبير للمرجعية الدينية في النجف، وهيمنتها على مشاعر الأتباع وارتباطهم العضوي بها، مثلما نجد في فتوى الميرزا محمد حسن الشيرازي بتحريم التدخين، وزعامة محمد كاظم الخراساني للمشروطة، وقيادة الخميني للثورة الإسلامية من النجف، وغير ذلك.

ففي عام ١٣٠٨هـ/ ١٨٩٠م منح الملك القاجاري ناصر الدين شاه امتيازاً حصرياً لشركة بريطانية، لاستثمار وتجارة التبوغ في إيران لمدة خمسين عاماً، مقابل خمسة عشر ألف جنيه استرليني، تدفعها الشركة لحكومة ناصر الدين، فاحتكرت الشركة كل مايرتبط بتسويق واستثمار التبوغ في إيران، وتدهور اقتصاد شريحة عريضة من الناس العاملين في زراعة وتجارة التبوغ، أثر قيام الشركة بشراء التبغ بأسعار زهيدة، مما أدى إلى تنامي تذمر الفلاحين، واشتداد نقمتهم على السلطة والشركة البريطانية والأجانب. وأخيراً انفجر غضبهم في انتفاضة شعبية بدعم وتأييد مجموعة من الفقهاء سنة ١٣٠٩هـ/ ١٨٩١م، في طليعتهم الفقيه محمد حسن الآشتياني (ت ١٣١٩هـ/ ١٩٠١م) المقيم في طهران. وأدرك الفقهاء في إيران ان الشاه ناصر الدين لايستجيب لدعوات المنتفضين، بإلغاء امتياز الشركة، من دون تدخل المرجعية العليا المتمثلة يومذاك بالميرزا محمد حسن الشيرازي، الذي هاجر من النجف واستقر في سامراء، فطلب فقهاء طهران من الميرزا الشيرازي التدخل لدى الشاه، فبادر المرجع الشيرازي بإرسال رسالة إلى ناصر الدين، تطلب منه نقض الامتياز، وتحذره من مغبة عدم الانصياع لاستغاثات المنتفضين. لكن ناصر الدين لم يتجاوب مع ذلك وأصر على موقفه، فأصدر الميرزا محمد حسن الشيرازي عام ١٣١٠هـ/ ١٨٩٢م فتواه الشهيرة، والتي تنص على ان: «التدخين الآن حرام، وهو بمثابة محاربة إمام الزمان»، فامتنع الإيرانيون عن التدخين، وتعطل كل مايرتبط بتداوله وتسويقه واستهلاكه، لمدة تقارب الشهرين، اضطرت ناصر الدين أن يلغي امتياز الشركة البريطانية، ويدفع تعويضاً كبيراً للشركة، اقترضه من البنك البريطاني في طهران.



أفضى عجز الملك ناصر الدين في إدارة علاقته بالمرجعية الدينية، وفشله في تسوية الأزمة معها بروح ايجابية، وعناده واستخفافه بما يمكن ان تولده تلك الأزمة من تداعيات، إلى اتساع دائرة رفضه في المجتمع، وفي النهاية اغتياله بالرصاص على يد رضا الكرماني سنة ١٣١٤هـ/ ١٨٩٦م[١].

النجف تصوغ الرؤية النظرية للمشروطة[٢]:

بعد وفاة الميرزا محمد حسن الشيرازي في سامراء عام ١٣١٢هـ/ ١٨٩٥م، عاد طلابه إلى النجف ثانية، ذلك ان الحوزة العلمية فيها لم تفتقد مركزيتها بهجرة الميرزا الشيرازي إلى سامراء، وتصدى للمرجعية اثنان من تلامذته بعد غيابه، هما: محمد كاظم المعروف بالآخوند الخراساني (ت١٣٢٩ هـ / ١٩١١م)، ومحمد كاظم اليزدي (ت١٣٣٧هـ/ ١٩١٩م). وقد ازدهرت الحوزة العلمية في النجف في هذه الفترة بتوافد الطلاب الشيعة لها من إيران والهند وأفغانستان ولبنان وسوريا[٣].

---

(١) د. جودت القزويني. المصدر السابق، ص٢٢٤ ـ٢٢٥. ود. عبد الهادي الحائري، مصدر سابق، ص١٥٥.

(٢) هذه الفقرة مقتبسة من ورقة قدمها المؤلف في مؤتمر: «اتجاهات التجديد والاصلاح في الفكر الإسلامي الحديث»، مكتبة الاسكندرية/ مصر (١٩ـ ٢١/ ٢/ ٢٠٠٩).

(٣) تقدر بعض التخمينات عدد طلاب العلوم الدينية قبل الاحتلال الانجليزي للعراق بعشرة آلاف طالب من مختلف الجنسيات. واذا ما قارنا هذا الرقم بعدد سكان النجف وقتئذ، ومتطلبات العيش المتاحة فيها، والامكانات المادية للمرجعية ونفقاتها على التلامذة، نجد ان هذا الرقم لايخلو من مبالغة، لاسيما لو قارناه بعدد سكان العراق وسكان النجف عندئذ، وكذلك لو قسناه بمجموع الطلاب في شهر ديسمبر ١٩٥٧، البالغ (١٩٥٤). حسبما ورد في دراسة الدكتور فاضل

وطالما طغت الجداليات السياسية والفكرية في إيران على مشاغل الطلاب واهتماماتهم، لوثوق العلاقة بين المرجعية الدينية في النجف والمجتمع الإيراني، والارتباط العضوي للمقلدين الإيرانيين بفقهاء النجف، وتجاوب هؤلاء الفقهاء مع التطورات السياسية والاجتماعية في إيران.

استفاق وعي النخبة الإيرانية في هذه المرحلة على أن غياب القانون وشيوع الاستبداد والملكية المطلقة غير المقيدة بدستور، هو منبع التخلف والانحطاط الذي يرزح في أغلاله المجتمع الإيراني.

وسادت كتابات الإيرانيين في هذه المرحلة مصطلحات: الحكومة القانونية أو الدستورية «حكومت قانوني»، والحرية «حريت»، والنظام البرلماني «نظام برلماني»، «دار الشورى «مشورت خانه»، أو «هاوس كامن» house common.

وانعكست اصداء هذه الكتابات على لسان الوعاظ وخطباء المنابر، ممن يواظبون على تحريض مستمعيهم، وتعبئتهم لمناهضة الاستبداد، عبر المناداة بدولة القانون، ورفع الشعارات المطالبة بالدستور، وتكرارها في كل مناسبة. ويمكننا ملاحظة مدى الاصرار على هذه المسألة والتأكيد عليها، حين نطلع على نموذج لهذه الخطابات الموجهة من على المنبر للجمهور، فمثلاً يدعو جمال الدين الاصفهاني، أحد الخطباء المعروفين في ذلك الزمان، الناس بقوله: (ايها الناس: ليس بوسعنا بناء بلدنا من دون التمسك بالقانون، ومن دون التعرف على

الجمالي، ترجمة: د. جودت القزويني، والمنشورة في مجلة الموسم: ع١٨ (١٩٩٤) بعنوان: «جامعة النجف الدينية».



القانون، ومن دون حفظ القانون، ومن دون احترام القانون، ومن دون تنفيذ القانون، القانون ثم القانون. لابد من تعليم القانون للأطفال في الكتاتيب والمدارس منذ الصغر، ويجب تفهيمهم ان ليس هناك معصية في الدين والشريعة أعظم من مخالفة القانون.....)[١].

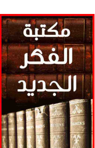
استوعب الوعي الدستوري الإيراني مجموعة تشريعات وقوانين ولوائح حقوقية فرنسية وعثمانية وعربية، واهتم بنقلها من لغاتها الأصلية إلى الفارسية، كما لاحق الكتابات الجادة في تشريح الاستبداد وتفكيكه، وترجمها وروج لها، مثل كتاب عبد الرحمن الكواكبي «طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد»، بعد مدة وجيزة من صدوره، ومن قبله ترجم مستشار الدولة لائحة حقوق الإنسان من الفرنسية، وترجم ميرزا حسين خان سبهسالار دستور مدحت باشا العثماني إلى الفارسية أيضاً[٢].

ساهمت أنشطة ومساعي وكتابات النخبة الفاعلة بإيجاد أرضية واسعة للوعي الدستوري في المجتمع الإيراني، بعد ان جعلت مناهضة الاستبداد وتدوين الدستور من أهم أولوياتها، وكرست مختلف الجهود لإشاعة هذه الثقافة وتعميمها، بنحو لم تعد ثقافة خاصة بالنخبة، وانما امتلكها الوعي الشعبي، وصارت القضية المطلبية الأولى في حياة المواطن الإيراني. ووجد جماعة من الفقهاء ان الظروف الاجتماعية والسياسية ممهدة لإرغام الملكية المستبدة على تحديد سلطاتها وتقييدها

---

(١) همايون، د. ناصر تكميل (اعداد). مشروطه خواهي إيرانيان. طهران: مركز بازشناسإسلام وإيران، ١٣٨٣=٢٠٠٤، ص ١٩ ـ٢٠. عن: سيد جمال الدين اصفهاني، ش٣٥ (٢٦ ربيع الثاني ١٣٢٦هـ).

(٢) د. جمشيد بهنام. إيرانيان وانديشه تجدد. طهران: فرزان، ١٣٧٥/ ١٩٩٦، ص ٧٧.



في اطار قانون أساسي، يستمد مشروعيته من الشعب، ويخضع بموجبه الملك لإرادة الأمة، ولايختصر كل شيء بشخصه. تتألف هذه الجماعة من ثلاثة مجتهدين معروفين من طهران، وهم: فضل الله النوري، (١٨٣٥ ـ ١٩٠٩)، الذي قضى فيما بعد مصلوبا، بعد ان تحول إلى موقع مناهض لهذه الحركة، لاعتقاده بأن المشروطة على الضد من الشريعة الإسلامية، ومحمد الطباطبائي، وعبد الله البهبهاني.

اما في الحوزة العلمية في النجف، فجرى اصطفاف آخر، اذ انشطر موقف المرجعية، فتبنى محمد كاظم الخراساني، وتبعاً له تلميذه محمد حسين النائيني، وغيرهما، موقفاً مؤيداً وداعماً للمشروطة، فيما ذهب محمد كاظم اليزدي إلى تأييد فضل الله النوري، ومن اصطف معه، في مناهضة المشروطة.

وتضاربت الآراء والفتاوي في الموقف من المشروطة، ففي الوقت الذي ينص أحد الفقهاء في فتواه، على أن (المشروطة كفر، والمطالب بالمشروطة كافر. ماله مباح، ودمه مهدور)[(١)]. يكتب الآخوند الخراساني، وعبد الله المازندراني، والميرزا حسين بن الميرزا خليل في فتواهم: (نعلن حكم الله إلى كافة الشعب الإيراني، ان بذل الجهد هذا اليوم لإقرار المشروطة، هو بمثابة الجهاد تحت راية صاحب الزمان، أرواحنا فداه. وأدنى معارضة أو تهاون في ذلك، انما هو كمحاربته وخذلانه. اعاذ الله المسلمين من ذلك، انشاء الله)[(٢)].

وتؤشر لحظة المشروطة إلى منعطف حاد في تحديث النظام

---

(١) زركري نجاد، غلام حسين. رسائل مشروطيت. طهران:كوير، ١٣٧٤=١٩٩٥، ص١٥.

(٢) المصدر السابق.



السياسي عند المسلمين، وتبلور مرتكزات محورية لمفهوم الدولة المدنية، عبر توظيف شيء من المكتسبات الحديثة في الحريات والحقوق والتداول السلمي للسلطة.

وقاد التكفير المتبادل بين الفريقين إلى استثمار جميع مكونات الذاكرة الدينية والقومية للمجتمع الإيراني في تعبئة الجمهور، ومحاولات اجتراح تفسيرات وتبريرات تستند إلى الكتاب والسنة والسيرة والتراث، من أجل تشكيل رؤية واضحة لموقف كل فريق.

ومثلما سادت الدعوة لتقنين عمل السلطة، ونادى بها معظم النخبة قبل المشروطة، إلى أن امتد التثقيف عليها إلى عامة المجتمع، انقسم الناس تبعاً للإنقسام في مواقف الفقهاء حيال المشروطة سنة ١٩٠٦، وباتت قضية المشروطة هاجساً نخبوياً وجماهيرياً شاملاً، انخرطت النخبة المدنية والدينية في الكتابة والخطابة والحديث عنه، اثباتاً أو نفياً. وصدرت الكثير من المنشورات والرسائل والمقالات والكتب والمطبوعات المتنوعة لمعالجة هذه القضية.

ويمكن القول ان أخطر رسالتين صدرتا خلال هذه الضجة، وعبرتا بوضوح لا لبس فيه عن الموقف المندد والرافض، والموقف المؤيد للمشروطة، هما: «تذكرة الجاهل وإرشاد الغافل»المنسوبة لفضل الله النوري، المطبوعة سنة ١٩٠٨ أي قبل اعدامه بسنة، و«تنبيه الأمة وتنزيه الملة» لمحمد حسين النائيني، المطبوعة سنة ١٩٠٩. ويبدو من عنوان الأخير لرسالته، انه يشير إلى عنوان الرسالة الأخرى، وينفي حكمها على دعاة المشروطة ومؤيديها، باعتبارهم «جاهلين.... غافلين». ويصرح صاحب هذه الرسالة في رسالته بنبذ الدعوة للمساواة بين المواطنين، ويستخدم لغة حادة، مشبعة بالاتهام، والأحكام القاسية، في التدوين.



فمثلاً يقول (يا عديم الشرف، يا عديم الضمير! صاحب الشريعة منحك شرفاً وامتيازاً، لأنك انتحلت الإسلام، وانت تسلب هذه الميزة عن نفسك، وتقول: يجب ان نكون متساوين، مع المجوس والأرمن واليهود، ألا لعنة الله على من لا يعرف قدره)[١]. ولم تنتشر بنحو واسع هذه الرسالة، ولم يمتد حضورها خارج زمانها، بينما اشتهرت رسالة النائيني «تنبيه الأمة وتنزيه الملة» وتنوعت الإحالات المرجعية عليها، وأصبحت من أهم النصوص المؤسسة في الفكر السياسي الإسلامي الحديث. وكتب عنها وتداولها مجموعة من الباحثين والدارسين بالفارسية والعربية وغيرهما. وربما يعود ذلك إلى الاسلوب الاستدلالي الذي انتهجه النائيني في بيان آرائه، ومناقشة الآراء التي يختلف معها، وابتعاده عن الأحكام المتسرعة والقاسية حيال الآخرين، واستيعابه لثقافة عصره، فيما يتصل بأثر الاستبداد والحكومات الشمولية في انحطاط البلدان، ورؤيته المدنية للدولة، وقيام نظمها وتدبيراتها على ماراكمته الخبرة البشرية، والتفكير خارج المدونة الفقهية في قضايا الدستور، وضرورة وجود برلمان، وانتخابات برلمانية، وبيان مهام البرلمان في صياغة القوانين، والحرية، والمساواة بين المواطنين، والعدل.

يتلخص مفهوم المشروطة في تشكيل الحكومة على أساس دستور، ونظام برلماني، وتقييد سلطات الحاكم في اطار القانون. وكان الكاتب العثماني نامق كمال من اوائل من استخدم، تعبيرات الدولة المشروطة «دولت مشروطه» والإدارة المشروطة «اداره مشروطه» في كتاباته في القرن

(١) النص منقول من ترجمة مشتاق الحلو لهذه الرسالة، وستصدر ترجمة «تذكرة الغافل وارشاد الجاهل» مرفقة بترجمة مشتاق الحلو لـ «تنبيه الأمة وتنزيه الملة» عن مركز دراسات فلسفة الدين في بغداد.



التاسع عشر، وهو يعني بذلك الحكومة الدستورية غير المستبدة. وكانت مثل هذه الحكومة توصف لدى الكتاب العثمانيين في ذلك العصر، بتوصيفات من قبيل: «مقيدة» و«معتدلة» و«محدودة». والقيد بمعنى الشرط، والمحدود هو المؤطر بحدود، أي بشروط.

ويعتقد عبد الهادي الحائري ان هذه الكلمة وفدت من التركية، وأول من استخدم مصطلح المشروطة باللغة الفارسية، هو ميرزا حسين خان سبهسالار سنة ١٨٦٨ حين كان سفيراً لإيران في الامبراطورية العثمانية، اذ وردت هذه الكلمة في بعض التقاريرالتي أعدها ساعتئذ[١].

وهكذا تنخرط مرجعية النجف في رهانات الدستور وترسم الرؤية السياسية للنائيني إطاراً بديلاً للدولة، يحدد الملكية ويقيد صلاحياتها المطلقة، ولايسمح لها التعسف في السلطة. ومالبثت رسالة النائيني «تنبيه الأمة وتنزيه الملة» التي دونها في النجف، أن تحولت إلى نص محوري في جدل الدين والدولة في إيران الحديثة والمعاصرة.

بصمة النجف في نصوص الثورة الإسلامية في إيران:

في ٥ حزيران سنة ١٩٦٣م ألقي القبض على آية الله الخميني في قم، وأحضر إلى طهران، إثر استمرار احتجاجاته على سياسات الشاه محمد رضا وقراراته، فاندلعت المظاهرات في عدة مدن رئيسية واستمرت ليومين، واندفع المتظاهرون في طهران من ضواحي المدينة إلى شمالها، وأوشكوا الاستيلاء على محطة الاذاعة، وفرضت الاقامة

(١) حائري، د. عبد الهادي. تشيع ومشروطيت در إيران ونقش إيرانيان مقيم عراق. طهران: امير كبير، ١٣٦٤=١٩٨٥، ص٢٥٢.



الجبرية على الخميني في طهران لمدة تسعة أشهر، ثم نفي إلى تركيا، وبعد مدة من اقامته في تركيا، هاجر إلى النجف سنة ١٩٦٤م ومكث فيها حتى سنة ١٩٧٩م، لحظة اندلاع التظاهرات في إيران، وانخراط مختلف طبقات المجتمع ومنظماته وتياراته السياسية في الثورة الإسلامية، التي كان يقودها من النجف، وقتها طلب منه النظام العراقي المغادرة، فاضطر لمغادرتها عام ١٩٧٩م إلى باريس.

في النجف التحق بالخميني مجموعة من تلامذته، وعكف على تعليم هؤلاء التلامذة، وتأهيلهم سياسياً، من أجل تعبئة الشعب الإيراني للثورة على الشاه محمد رضا، واهتم بصياغة محددات نظرية فقهية تمنح الفقيه المشروعية الثورية والسياسية في تغيير النظام في إيران، كما توكل إلى الفقيه اعادة بناء الدولة في اطار الشريعة الإسلامية وقيادتها. وخصص سلسلة محاضرات في سياق تدريسه للفقه، لموضوع «الحكومة الإسلامية» سنة ١٩٦٩م، وحاول ان يبحث عن مرتكزات لهذا النوع من الحكومة في نصوص القرآن وأحاديث أهل البيت، ولم تقتصر رؤيته على مشروعية بناء الدولة على أساس الإسلام؛ بل جعل ذلك تكليفاً شرعياً ومسؤولية فردية واجتماعية، لاسيما بالنسبة للفقهاء، الذين أناط بهم هذه المسؤولية قبل غيرهم.

جرى تحرير سلسلة هذه المحاضرات، التي ألقيت بالفارسية، وطبعت في كتيب صغير، يسهل تداوله ونقله، واعتمدت لغة ميسرة في انشائها، وكأن النص بمثابة خطاب موجه للجماهير، ليشمل كافة مستويات الشعب، ويتسع مجال تلقيه واستيعابه.

تسرب كتيب الحكومة الإسلامية أو ولاية الفقيه إلى إيران، وانتشر بين الناس، وتداوله القراء، وحرصوا على اشاعة مفهوماته والترويج لها،

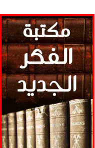


حتى أمسى بالتدريج مانفيستو الثورة، وشكل في مرحلة تالية أفقاً لنمط من التفكير الفقهي، الذي استلهمه وتوكأ عليه مجموعة من الباحثين والدارسين، وانطلقوا من مفهوماته ومقولاته لبناء تصور أشمل للدولة الإسلامية، فيما حاكاه بعض الفقهاء واستندوا إليه كنص تأسيسي في موضوعه.

تتجلى بصمة الميراث الرمزي المقدس للنجف، وأثر اقامة الخميني فيها، في تصنيف النص المحوري للثورة الإسلامية، وما أحدثه من موج سياسي وثوري في إيران، وقدرته الفائقة في تعبئة المجتمع، ودوره في تفجير المخزون الشيعي المكبوت.

فهل بوسع رسالة (الحكومة الإسلامية أو ولاية الفقيه) أن تحدث ذلك لو لم تكتب في النجف؟ لانريد ان نقلل من قيمة الكتاب أو الكاريزما الثورية لآية الله الخميني، لكن اقامته في النجف، وصدور ولاية الفقيه من أروقة حوزتها، اغنى هذا النص بمداليل رمزية عابرة للمعاني الحرفية للكلمات، وكأن في النص كيمياءً خاصة للكلمات، وشحنات تتخطى ما تشي به النصوص المماثلة. وهكذا كان أثر البيانات الثورية التي أصدرها الخميني من النجف مخاطباً بها الشعب الإيراني، التي عملت على اشتعال الثورة واتساعها.

مرة أخرى تصنع المرجعية في النجف المنعطفات الهامة في الاجتماع الإيراني في العصر الحديث، فبعد انتفاضة التبغ، وحركة المشروطة، تجيء الثورة الإسلامية، لتضع إيران في مسار مغاير للنهج الذي سارت عليه منذ انهيار الدولة القاجارية مطلع القرن العشرين.



النجف تحدد مرتكزات دستور الجمهورية الإسلامية:

كان محمد باقر الصدر من أبرز الفقهاء الذين تفاعلوا مع الثورة الإسلامية في إيران، وحينما انتصرت سارع إلى تأييدها في برقية وجهها إلى زعيم الثورةآية الله الخميني، عبر فيها عن ان حلم الأنبياء قد حققته هذه الثورة، وانه يعرب عن تأييده ودعمه غير المشروط لها، ويطلب من أتباعه الذوبان في قائدها.

وقبل ذلك تحدث محمد باقر الصدر عن اطروحته للمرجعية الصالحة في محاضرتين مطلع السبعينات من القرن العشرين، بعد شيوع الآراء الجديدة للخميني بشأن دور الفقيه في تشكيل الدولة الإسلامية وقيادتها، التي أوضحها في سلسلة محاضراته حول ولاية الفقيه. ويبدو ان هذه الآراء سمحت للتفكير الفقهي في النجف ان يتوغل في مجالات الدستور والدولة، فظهرت اشارات لهذا النمط من التفكير الفقهي في اطروحة المرجعية الصالحة لدى الصدر.

ومع انتصار الثورة الإسلامية، أصدر محمد باقر الصدر سنة ١٩٧٩م ستة بحوث موجزة، تمثل لمحة فقهية تمهيدية لدستور الجمهورية الإسلامية، وترسم الهيكل العام للدولة الإسلامية، ومنابع قدرتها، وتحدد الملامح العامة لاقتصاد هذه الدولة، والخطوط التفصيلية لاقتصاد المجتمع المسلم. وأنجز قراءة دستورية لبعض آيات القرآن، وجعلها المنبع الأساسي لاستلهام دستور الجمهورية الإسلامية[١].

وفرغ الصدر من تدوين بحثه «لمحة تمهيدية عن دستور الجمهورية الإسلامية» في ٦ ربيع الأول ١٣٩٩هـ / ٤ شباط ١٩٧٩م، أي قبيل

(١) محمد باقر الصدر. خلافة الإنسان وشهادة الأنبياء. طهران: مؤسسة البعثة.



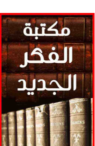
انتصار الثورة، في ١٣ ربيع الأول ١٣٩٩هـ، ومن المعروف انه لم تتبلور حتى ذلك الحين صيغة دستورية محددة للدولة الإسلامية. يكتب شبلي الملاط: (حظيت «اللمحة» التي ترجمت إلى الفارسية بمجرد صدورها، بشعبية إيرانية واسعة النطاق في نصيها، الأصلي والمترجم. ومن المؤكد ان الكتيب كان ذا تأثير كبير، بالنظر إلى المنزلة الرفيعة لمؤلفه آنئذ في الأوساط الدينية، الّا ان ثمة سمة لـ «اللمحة» تفوق أهميتها الرسمية كمخطط القانون الأساسي لإيران، اذ تبين لنا في تحليلها بإزاء النص النهائي للدستور الإيراني ان المنظومة المتبناة في إيران اقتبست بدون أي استثناء أو تعديل تقريباً آخر الاسهامات الفقهية الهامة لمحمد باقر الصدر، بكل ما فيها من مقترحات، وتلجلجات، و...)[١].

ان لم يكن هناك اقتباس تام لدستور الجمهورية الإسلامية من محمد باقر الصدر، كما يقول شبلي الملاط، فلا ريب ان نصوص الصدر من أهم منابع تدوين هذا الدستور، لا سيما وان الأدبيات المتداولة للإسلاميين، لاتشتمل على صياغة ناجزة لدستور، ماخلا تجارب رومانسية مبسطة لحزب التحرير، تنشد دولة الخلافة الإسلامية، وترسم تصوراً سلفياً لها، يحاكي نموذجها القابع في الماضي، ولا يقترب من شكل الدولة في العصر الحديث.

تأسيساً على ما مر يتبين ان دور المرجعية في النجف لم يكن ثانوياً أو هامشياً في المنعطفات الهامة في إيران، وانما واصلت المرجعية ريادتها وحضورها الفاعل والحاسم، حسبما مر في انتفاضة

---

(١) د. شبلي الملاط. تجديد الفقه الإسلامي: محمد باقر الصدر بين النجف وشيعة العالم، ص ٩٥.



التبغ نهاية القرن التاسع عشر، وحركة المشروطة مطلع القرن العشرين، وتأسيس الجمهورية الإسلامية في الربع الأخير لهذا القرن.

ولا يعود ذلك إلى تفوق الحوزة العلمية في النجف عددياً على الحوزة العلمية في قم أو غيرها، ذلك ان عدد الطلاب في النجف اليوم حوالي ستة آلاف، بينما يبلغ عدد طلاب حوزة قم ستين ألفا(1). بل نخال ان ذلك يعود إلى الأبعاد الرمزية للمكان، وما تمتلكه النجف من ميراث معنوي، ورصيد مقدس، يضعها في منزلة تتفوق في سطوتها الروحية على سواها.

التفاعل والتأثير المتبادل بين النجف وقم:

ان أبرز الفقهاء المعاصرين في قم تخرجوا في الحوزة العلمية في النجف، فهم إما تلامذة أبو القاسم الخوئي، أو محمد باقر الصدر، أو كليهما. كما أن أهم أساتذة الفلسفة والمعقول والعرفان هم من تلامذة محمد حسين الطباطبائي، الذي تخرج في حوزة النجف على حسين البادكوبي (١٢٩٣ـ ١٣٥٨هـ)، ومحمد حسين الاصفهاني (١٢٩٦ ـ ١٣٦١هـ) وغيرهما، ومكث الطباطبائي في النجف ولم يغادرها الّا بعد أن أتم دراسته في عشر سنوات(2).

هناك تفاعل وتداخل وتأثير متبادل بين النجف وقم في المجالات الروحية والرمزية والمعرفية، للإرتباط العضوي بين المدرستين، وتوازي أو تطابق مساريهما، والتكامل في وظائفهما الروحية والمعرفية والثقافية

---

(١) عدد طلاب العلوم الدينية في الحوزة العلمية في النجف وقم مستقاة من مكتب آية الله السيستاني، في ٥/١٢/٢٠٠٩.

(٢) د. عبد الجبار الرفاعي. مصدر سابق، ص١٢٨ ـ ١٢٩.



والإجتماعية والسياسية، بالرغم من خصوصية بعض السياقات الدينية والثقافية والاجتماعية والسياسية لكل منهما.

بسبب القمع والإضطهاد والتهجير والتفتيت المتواصل الذي تعرضت له الحوزة العلمية في النجف الأشرف، منذ استيلاء حزب البعث على السلطة في العراق عام ١٩٦٨م حتى سقوط صدام وحزبه عام ٢٠٠٣م، تراجع عدد الدارسين فيها إلى أدنى حد، واختنق فضاء التعليم والدراسة والبحث، وتلاشت فرص التأليف والكتابة والطباعة والنشر، وتمحورت جهود المراجع فيها على بقائها والإمتداد بكيانها التاريخي العريق، ريثما تتاح الظروف المناسبة في المستقبل لإنبعاثها من جديد. وهكذا عاد ألقها منذ سقوط صدام ٢٠٠٣ وسعت بثقة وجدية لإستعادة وظائفها الروحية والرمزية والمعرفية والثقافية.

وبموازاة ذلك كانت الحوزة العلمية في قم طيلة العقود الثلاثة الماضية، تتسع مجالاتها الروحية والرمزية والمعرفية والثقافية والإجتماعية والسياسية، وتمتد عمودياً وأفقياً، وواكبت في الثلاثين عاماً الأخيرة إزدهار قم، وتطور الحركة العلمية فيها، ونمو عدد الدارسين والباحثين بنحو كبير، وغزارة الإنتاج الفكري، ووفرة مراكز الدراسات والبحوث، وتعدد الدوريات المتخصصة وتنوعها، وتأسيس عدة جامعات حديثة لدراسة الإلهيات والمعارف الإسلامية والعلوم الإنسانية.

وبعد انهيار النظام الصدامي عاد الكثير من أساتذة الحوزة العلمية وطلاب العلوم الدينية إلى النجف، ممن أمضوا سنوات طويلة في قم، واكتسبوا خبرات متميزة في دراسة الشريعة، والمعارف الإسلامية، والمعقول، فيما تلقى بعضهم مضافاً إلى ذلك مطالعات ومناقشات وتعليماً جاداً في الفلسفة والعرفان والأديان المقارنة، والمناهج الحديثة

للعلوم الإجتماعية، وأساليب توظيفها في الدراسات الدينية. كما اكتسب طائفة منهم مهارات جيدة في البحث والتحقيق والتأليف، واستخدام الكومبيوتر والتعاطي مع تكنولوجيا المعلومات. وتكوين لغوي يتيح لهم مطالعة وترجمة النصوص الفارسية، المعروفة بثرائها والأهمية الفائقة لآدابها والمعارف المدونة فيها، وخصوبة الجداليات الراهنة للتفكير الديني فيها.

عودة هؤلاء الأساتذة والدارسين والباحثين إلى الحوزة العلمية في النجف يعزز قدرتها على التواصل مع العصر، ويضيف إليها خبرات ظلت تفتقر إليها عدة عقود، ويمنحها إمكانات معرفية جديدة، تضيئ آفاق التفكير الديني في فضائها، ويستفيق دورها الرائد. هكذا تتكامل قم مع النجف، لترفدها بما يمكنها من العودة إلى مهماتها وحضورها الممتد في الزمان والمكان.

طالما رفدت مدرسة النجف مدرسة قم، غير ان قم ترفد النجف منذ عقد تقريباً، تتبادلان الأدوار وتتكاملان، من دون ان تخسر كل منهما سياقاتها الخاصة، وبصمتها المميزة. فحين تضيق السلطات الحاكمة على المرجعية والحوزة العلمية في النجف وتحاصرها عادة ما تلوذ بالحوزة العلمية والمرجعية في قم، لتجد لها ملاذاً تتوكأ عليه، مثلما حدث سنة ١٩٢٤ عندما استبعد عبدالمحسن السعدون «رئيس وزراء العراق» وقتئذ، الشيخ محمد حسين النائيني والسيد أبو الحسن الاصفهاني والشيخ مهدي الخالصي إلى إيران، أثر موقفهم الرافض لنصوص الدستور، احتضنتهم قم، وتجاوبت مع مطالبهم، وأمّنت لهم ما يليق بمكانتهم من حفاوة وتقدير، ومنادات وضغوط على حكومة عبدالمحسن السعدون بالاستجابة لهم، وعودتهم إلى النجف مكرمين.

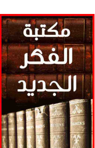


ومتى ما حوصرت المرجعية في النجف تعزز دور المرجعية في قم، كما نلاحظ مع مرجعية الشيخ عبدالكريم الحائري اليزدي، بعد التضييق على المرجعية في النجف، ومرجعية السيد حسين البروجردي، التي اتسعت وتعاظم نفوذها ومكانتها بعد التشديد على النجف.

وبعد استبعاد آية الله الخميني من إيران إلى تركيا، لم يجد بديلاً عن النجف مكاناً مناسباً لاقامته وتلامذته ومريديه، ومنها تواصلت جهوده في الاعداد للثورة حتى اضطر لمغادرتها سنة ١٩٧٨ بعد ان مكث فيها ١٤ عاماً.

وهكذا شهدت العقود الثلاثة الأخيرة، منذ انتصار الثورة الإسلامية في إيران ١٩٧٩ امتداداً افقياً وعمودياً للمرجعية والحوزة العلمية في قم، في فترة محنة النجف، وفرض الحصار الجائر عليها من صدام ونظامه الفاشي، وما تعرضت له المرجعية والحوزة العلمية في النجف من قتل وابادة، قتل فيها السيد الشهيد محمد باقر الصدر، وكوكبة من الفقهاء وعلماء الدين من تلامذته، وآل الحكيم، والسيد الشهيد محمد محمد صادق الصدر، والشيخ مرتضى البروجردي، والشيخ محمد علي الغروي.... مثلت الحوزة العلمية في قم ملاذاً آمناً للاساتذة وطلاب العلوم الدينية المهاجرين من النجف، ممن مكثوا حتى سقوط صدام، مواصلين تدريسهم ودراستهم فيها، وبالتدريج عاد معظمهم إلى النجف، معبرين عن تطلعات تشي بما استلهموه من آفاق معرفية وخبرات ثقافية في قم.

وفي الوقت الذي اضمحلت فيه دراسة الفلسفة والعرفان في النجف انبثقت في الحوزة العلمية في قم المقدسة حلقة فلسفية عرفانية، مطلع منتصف القرن العشرين، اسسها العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي



بمعية نخبة من تلامذته، مثل الشيخ الشهيد مرتضى المطهري، والسيد موسى الصدر، والشيخ إبراهيم اميني، والسيد جلال الدين الاشتياني،... وغيرهم. ولم تقتصر هذه الحلقة الفلسفية على الميراث العقلي والروحي للنجف، وانما اعادة صياغة ذلك الميراث، ورفدته واضافت إليه رؤيا راهنة، من خلال جدالياتها مع استفهامات ومقولات الفلسفة الحديثة، وما استلهمته من معطيات ومكاسب العقل البشري.

هكذا تتكامل قم مع النجف، وتتبادلان الادوار، فما يتوالد من رؤى واضافات في النجف، يتراكم ويتخصب في قم، وما يتوالد في قم ينمو ويزدهر في النجف، تضيف كل منهما للأخرى وتثري تجربتها، من دون ان تفتقد كل واحدة سماتها وملامحها المميزة وسماتها الخاصة، على أمل ان نشير في مناسبة قادمة إلى ما يميز كل واحدة منهما.

ايضاحات ختامية:

١ ـ اقتصر الحديث في هذه الورقة على بيان القيمة الروحية للنجف ومكانتها الرمزية، وأثرها العابر للزمان والمكان، ولم تتناول دور النجف في الحياة الدينية، والسياسية، والثقافية، والأدبية، والفنية في العراق.

٢ ـ لم تعالج الورقة بالتفصيل نمط العلاقة بين النجف وقم، والتأثير المتبادل بينهما، واتحاد وتطابق مساريهما، أو انفصالهما وتوازيهما، ماضياً وراهناً، وانما ألمحت إلى تفاعل وتداخل المجالات الروحية والرمزية والمعرفية لهما، مع ادراكنا لخصوصية السياقات الدينية والثقافية والاجتماعية لكل منهما.

٣ ـ ان النصوص المؤسسة في الفقه والفكر السياسي الشيعي، منذ



مطلع القرن العشرين حتى ١٩٧٩ دونت وكتبت في النجف. ففي عام ١٩٠٩نشر محمد حسين النائيني «تنبيه الأمة وتنزيه الملة»، وفي عام ١٩٥٥ اصدر محمد مهدي شمس الدين «نظام الحكم والادارة في الإسلام»، وأعاد تكوينه بعد سبعة وثلاثين عاماً فصدر في ١٩٩٢. وكتب محمد باقر الصدر تصوره الأول لشكل الدولة الإسلامية عام ١٩٥٩، ونشره في الجريدة الداخلية لحزب الدعوة الإسلامية، والمعروف لاحقاً بعنوان «الأسس، أو أسس الدولة الإسلامية». وفي سنة ١٩٦٩ ذاعت واشتهرت المحاضرات الفقهية السياسية لآية الله الخميني، والتي صدرت بعنوان «الحكومة الإسلامية أو ولاية الفقيه». وفي ظل هذه المناخات، قدم محمد باقر الصدر في سنة١٩٧١رؤيته الثانية لشكل القيادة في الدولة الإسلامية، وصرح بضرورة اناطتها بالفقيه الجامع للشرائط، عبر محاضرات لتلامذته، المطبوعة فيما بعد بعنوان «أطروحة المرجعية الصالحة»، ثم اردفها في ١٩٧٩ بتصوره الأخير، في «لمحة تمهيدية عن دستور الجمهورية الإسلامية» و«خلافة الإنسان وشهادة الأنبياء» و«منابع القدرة في الدولة الإسلامية».

٤ ـ لم تتبلور فكرة الدولة الإسلامية في النجف ـ حسب مراجعتنا ـ الّا مع نص «الأسس، أو أسس الدولة الإسلامية» لمحمد باقر الصدر المكتوب سنة ١٩٥٩.

٥ ـ منذ عام ١٩٢٤ حدث شيء من الانفصال بين الحقلين الروحي والزمني في النجف، بعد نفي المراجع الثلاثة (أبو الحسن الاصفهاني، محمد حسين النائيني، مهدي الخالصي) إلى إيران، ثم عودة الاصفهاني والنائيني المشروطة إلى النجف. غير اننا،



وبعد ربع قرن تقريباً، نعثر على محاولات جادة سعت لاستئناف المهمة السياسية للنجف من جديد، مع المرجع محسن الحكيم، ومحمد باقر الصدر.

٦ ـ بوسعنا اكتشاف آفاق أخرى للنجف، عبر ملاحظة حرص المتصوفة وشيوخ القراءات القرآنية وبعض مؤسسي المذاهب والفرق الإسلامية، على أن اللحظة التدشينية لانبثاقهم تعود للامام علي (ع)، وسعيهم للعثور على وشائج عضوية تربطهم به، وتمنحه مرجعية معرفية ومعنوية وروحية لهم.




مكتبة
الفكر
الجديد

ـ ١٦ ـ

مفهوم التحيز والتمركز المعرفي في التفكير الديني الإيراني المعاصر(*)

(*) مؤتمر «إشكالية التحيز»، القاهرة: ١٠ ـ ١٣ فبراير٢٠٠٧، تحت رعاية «برنامج حوار الحضارات بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية ـ جامعة القاهرة، والمعهد العالمى للفكر الإسلامي».




مكتبة
الفكر
الجديد

السؤال المعرفي من أشد الأسئلة إلحاحاً وتداولاً في التفكير الديني المعاصر في إيران. وهوية المعرفة والأبعاد المحلية والقومية والإقليمية الملازمة لها، وما يكمن خلف العلم من رؤية ميتافيزيقية خاصة، من أبرز مشاغل المفكرين الإيرانيين اليوم. إذ نجد كتاباتهم تتحدث بوضوح عن وصف العلم بالانحياز، وكيف يتحيز العلم إلى الأقوياء وأصحاب الثروة، أو كيف ينحاز إلى اتجاه سياسي أو ميتافيزيقي معين، وأن ذلك يعنى عدم إمكان تأسيس علم دون رؤية ميتافيزيقية محددة، ولا يمكن تأسيس علم محايد[1]. وأن العلوم الإنسانية لا يمكن سلخها عن محيطها الحضاري الذي نشأت في فضائه الخاص، كما أنه ليس بوسعنا نفي تأثير العوامل الأيديولوجية والثقافية والتاريخية والجغرافية في صيرورتها وتشكلها، فتصطبغ هذه العلوم بصبغة معينة تغدو فيها متحيزة وليست محايدة، ذلك أنها تتلون بلون المحيط، وما يسوده من رؤية كونية، وفهم وضعي للعالم والإنسان والحياة. وحسب تعبير الدكتور عبد الوهاب المسيري؛ فإن علمانية العلوم التي ظهرت في القرن السابع عشر، عملت على فصل العلوم عن المنظومة القيمية، ونزع

---

(١) عبد الكريم سروش، العلوم الحديثة في العالم الإسلامي وإشكاليات التنمية العلمية. مجلة قضايا إسلامية معاصرة: ع ٢٣ (ربيع ٢٠٠٣) ص٦١.



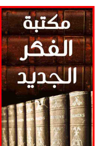
القداسة عن كل شيء، وسحب الأشياء من عالم الإنسان ووضعها في عالم الأشياء، ثم انتهت بسحب الإنسان من عالم الإنسان ووضعه في عالم الأشياء، وبذلك يسود منطق الأشياء.

وليس بوسعنا في هذه العجالة تقديم قراءة شاملة تستوعب آراء المفكرين والباحثين والدارسين الإيرانيين في القرن العشرين، ومواقفهم حيال هذه الإشكالية البالغة التعقيد والتنوع، غير أن ذلك لا يمنعنا من الإشارة بإيجاز إلى مجموعة من المفكرين الذين كشفوا عن تحيزات المعرفة الغربية، ونادوا بضرورة صياغة علوم ومعارف تستلهم روح ميراثنا والعناصر الحية في ثقافتنا. وسنشير إلى آراء أحمد فرديد وجلال آل أحمد وحسين نصر وعلي شريعتي.

يعتبر الدكتور أحمد فرديد (١٩١٠ ـ ١٩٩٤) في طليعة المحذرين من التمركز والتحيز في المعرفة والعلوم الغربية. وكان فرديد شخصية خلافية ملتبسة. وبالرغم من أنه أقل المفكرين الإيرانيين شهرة، وربما لم يسمع به أحد خارج إيران، غير أن الباحث المعروف داريوش آشوري عبر عنه بأنه «أول فيلسوف في التاريخ الإيراني المعاصر»[١]. وقد كان لفرديد دور مميز في تعليم الفلسفة الألمانية في إيران، خاصة آراء مارتن هايدغر، وعمل على تشغيل بعض مصطلحاته ومقولاته في المجال التداولي الفارسي، وعرف عنه تطبيقاته التأويلية الخاصة لآراء هايدغر في دراسة ونقد وتحليل العلم والحضارة الغربية، وآثارها التدميرية خارج محيطها الخاص، فمثلما يعتقد هايدغر بأن «كل حقبة من حقب التاريخ تختص بسيادة حقيقة معينة تطغى على بقية الحقائق، فيما تقذف بما

---

(١) د. مهرزاد بروجردى، روشنفكران إيرانى وغرب، ترجمة: جمشيد شيرازى، طهران: فرزان، ١٩٩٨، ص١٠٤.



سواها إلى الهامش» يرى فرديد بأن «الغربيين أضاعوا الله، واستبدلوه بإله آخر، وهو النفس المادية، أو النفس الأمارة بالسوء». ولذلك يحذر فرديد من مخاطر شيوع حضارة الغرب في عالمنا ويدعو إلى التحرر من كافة أشكال التغريب، وتجاوز كل مظاهره، من خلال اكتشاف ذات الغرب، أي أن نكون غربيين، لا بمعنى الاغتراب عن الذات، وإنما بمعنى المعرفة الدقيقة بالغرب، والنفوذ إلى كنه الفلسفة والانطولوجيا الغربية، لأن معرفة الآخر شرط لازم لمعرفة الذات.

ويقدم فرديد تأويلاً مشبعاً برؤيا عرفانية للتراث الشرقي، وطالما صرح في محاضراته بأن الله هو الأصل والأساس بالنسبة له، ولكنه لا يقصد الله بمعنى واجب الوجود لدى الفلاسفة، بل هو بمعنى الإله الحي، إله الأمس واليوم والغد، إله محمد (ص)، وإله المهدى الموعود، وأن منبع فكرنا يعود إلى تجلي الله دون الحجاب الظلماني والنوراني على الذات البشرية. وكان يعتقد أن الفكر الشرقي الإيراني والهندي والمصري أقرب إلى الحقيقة من الفكر الغربي، لكن مع ذلك كان فكراً محجوباً. وظل يكرر بأنه في العصر الحديث تجاهل الإنسان الساحة القدسية، وفقط باكتشاف هذه الساحة يجد الفكر الحقيقي معنى له. وأشار غير مرة إلى غروب الغرب، وأن المستقبل لنا، لأن الله معنا[1]. ويحاول فرديد استعارة مفاهيم هايدغر ويلونها برؤية عرفانية، فمثلاً يذهب إلى أن التكنولوجيا بمثابة الحجاب الأكبر والأصغر لحقيقة الأمس والغد، وحين يسود الحجاب تختفي الحقيقة الإلهية[2]. وتبعاً

---

(١) المصدر السابق، ص ١٠٨.

(٢) د. محمد رجب، سخنرانى دكتر داورى درباره دكتر فرديد. مجلة سوره (بهار ١٣٧٧) ص ٥٤ _ ٥١.

للمتصوفة والعرفاء فقد استأثرت قضية الأسماء والصفات الإلهية باهتمام فرديد، وفي إطارها صاغ ما اصطلح عليه بـ «علم الأسماء التاريخي» والذي حاول أن يصوغ فلسفة خاصة للتاريخ في ضوئه، فهو يعتقد بأنه مثلما يكون التاريخ في حالة صيرورة وتغير وتحول أبدي، كذلك هي الأسماء تتغير كما يتغير التاريخ، وفي كل مرحلة يتجلى أحد الأسماء الإلهية، فالثورة مثلاً لا تتحقق إلا بتجلي الاسم الإلهي المعبر عنها، وبغيابه تغرب وتختفي. وفي عصرنا الذي طغت فيه الثقافة الغربية، فقد غربت الحقيقة الإلهية، واستحال الاسم الإلهي إلى الطاغوت، وأن الله اختفى وراء الإنسان، بمعنى أن الإنسان طغى واستكبر، وأخذ الطاغوت محل الله، فيما رحل الله عن التاريخ، وهذه هي مرحلة غياب الله أو غروب الحقيقة الإلهية[1].

ويحلو لأحمد فرديد أن يعيد إنتاج هايدغر ويصوغ مفاهيمه بصيغة تحاكي مقولات العرفاء والمتصوفة، ويسقط عليها نزعة غنوصية شرقية لا صلة لها بها. ذلك أن هايدغر لم يتأثر بأفكار هؤلاء العرفاء، ولم يذكر الشرق الإسلامي في آثاره، وهو يعد الأمر المقدس خارجاً عن الأديان التوحيدية وغيرها، وتمحور اهتمامه بميراث الحضارة الغربية الإغريقي، التي كان المقدس فيها يشمل آلهة متعددة، وليس الله الواحد الأحد في الإسلام.

ويندد فرديد بالنزعة الإنسانية الغربية، باعتبار أن مصيرها هو «الإنسان المكتفي بذاته». ويدعو إلى نمط من العلوم والمعارف المعنوية، التي لا تخلو من الباطنية الإلهية، أما الفلسفة اليونانية فقد اعتبر ظهورها

---

(١) مهدى صادق، تفكير مارتين هايدغر وأستاذ أحمد فرديد. نشريه نامه فلسفه ع١١.



بمثابة بزوغ قمر الواقعية وغروب شمس الحقيقة، فنجم عنها بالتالي اختفاء الشرق، وهو «لباب الكتب السماوية» والوحي الإلهي خلف حجب الغرب[١].

لقد أمست مفاهيم وآراء فرديد الغامضة، والتي لم يدونها وينشرها في حياته، أحد أبرز عناوين الضجة في الفكر الإيراني المعاصر، ففي الوقت الذي يتبناها المحافظون ويحرصون على نشرها وتعميمها والتثقيف عليها والدفاع عن صاحبها، يتهكم عليها ويسخر منها نخبة من الباحثين من زملاء فرديد وغيرهم، ويعدون دعوته إلى ما يصطلح عليه علم الأسماء التاريخي لا تعدو ألا أن تكون اقتباساً ملفقاً لما أورده محيي الدين ابن عربي في كتابه فصوص الحكم، من الظهور التاريخي الزماني لأسماء الله في عالم الشهادة. وعبر دمج هذا الاقتباس مع شيء من مفاهيم هيغل في فلسفة التاريخ، ومفهوم الصورة والمادة الأرسطي، يعمل فرديد على خلط وتركيب عدة مفاهيم متناشزة، ويصوغها بأسلوب مبهم مدعيا أنها تمثل رؤيا بديلة لفلسفة التاريخ.

ويحلل أحد الدارسين القريبين من فرديد دعوته للعودة إلى الثقافة الأصيلة الشرقية، وضرورة إيقاظ الروح المعنوية الشرقية، بأنها تستبطن مسعى سياسي لتأمين غطاء أيديولوجي للاستبداد والأنظمة الشمولية الشرقية، لاسيما وانه لم يكن معارضاً لنظام الشاه، وسرعان ما انخرط في دعم النظام الجديد بعد الثورة[٢].

وبالرغم من كل المراجعات النقدية والطعون في آراء فرديد

(١) معصومة على اكبرى. فرديد، فلسفة آغوشت به سياست. نشرية آفتاب ع٢٨.

(٢) د. مهرزاد بروجردى. مصدر سابق. ص١٠٧.



ومواقفه، غير أن بعض أفكاره والمصطلحات التي نحتها اكتسبت أهمية بالغة بعد اشتهارها في التفكير الديني المعاصر في إيران، وتشغيلها في المجال التداولي الفارسي. فمثلاً انتخب جلال آل أحمد (١٩٢٣ ـ ١٩٦٩) مصطلح «غرب زدگي= وباء الغرب» الذي صاغه فرديد، عنواناً لكتابه الذائع الصيت، والذي أضحى من أهم النصوص الاحتجاجية السجالية المدونة بالفارسية في عقد الستينات.

والمعروف عن جلال آل أحمد أن اتسم بمزاج حاد، قلق، مضطرب، متطرف، يكتنفه تطلع وطموح متوثب، وجدية، وحيوية، وضراوة، وحساسية مرهفة. وطبعت وعيه هواجس أضرابه في عالمنا، هذه الهواجس التي كان يفجرها على الدوام، انشطار وعيهم حيال رهانات الهوية والماضي من جهة، والعصر وتحدياته من جهة أخرى، مضافاً إلى الاستفهامات الملتبسة للنهضة والتحديث، وجدل التراث والوافد، وسطوة التكنولوجيا الغربية، وتغلغلها في كافة المجالات، وإزاحتها لمكونات الاجتماع التقليدي، وقيمه الموروثة، واستبدالها بالتدريج بقيم، تحكي روح الحضارة الغربية، وتجسّد مفاهيم ومقولات، تخترق بنية هذه المجتمعات، وتسود في حياتها على شكل ظواهر حضارية وثقافية واجتماعية واقتصادية.

لقد شعر آل أحمد بعمق تلك التحولات، ورصد آثارها في الحاضر، وحاول أن يستشرف مآلها ونتائجها، ليدرك أن مجتمعه يجتاحه إعصار، إذا لم تسخر كل الطاقات لمقاومته، فإنه سيعصف بمرتكزات هذا المجتمع، ويطيح بمقومات وجوده، ويمسخه، فيحيله إلى كائن مشوه.

وأطلق جلال على عملية الاجتياح هذه «غرب زدگي»، وهو

مصطلح مشبع بدلالات سلبية، بل دلالات هجائية لكل ما هو غربي، ويوازيه بالعربية «وباء الغرب»، أو «الإصابة بالغرب»، أو «التسمم بالغرب»، أو «نزعة التغريب»، وغير ذلك.

ويبدو أن الدكتور أحمد فرديد هو أول من نحت مصطلح «غرب زدگي» بالفارسية. وقد أستعار جلال آل أحمد هذا المفهوم الفلسفي من فرديد، لكنه صاغه صياغة أيديولوجية، وعبأه بأفكاره، التي استقى شيئاً منها في المرحلة الماركسية من حياته، وهي أفكار تمنح آلات الإنتاج والماكنة دوراً مركزياً في حركة التاريخ، وبناء المجتمعات وفقاً لمعاييرها الخاصة.

وكان حظر الشاه رضا خان للحجاب، وإكراه رجال الدين على خلع العمامة، واختصار مكاسب الغرب في أزياء النساء، أو قبعة الرجال، اختزن في وجدان آل أحمد وغيره من مواطنيه، عداءً كامناً للغرب، ما لبث أن انفجر في نزعات نفي وإقصاء شمولية، تلفظ كل ما هو غربي.

وعرض آل أحمد آراءه هذه في دراسة كتبها كتقرير إلى مجلس أهداف الثقافة الإيرانية في وزارة التربية، سنة١٩٦٢، تحت عنوان «غرب زدگي» «وباء الغرب» أو «نزعة التغريب».

وكان المجلس الذي يضم في عضويته عشرة أشخاص، بضمنهم أحمد فرديد، قد تداول إمكانية نشر دراسة آل أحمد، غير انه خلص إلى تعذر النشر، بسبب نقده الصريح للنظام، وفضح دوره في تلويث الفضاء الثقافي للمجتمع بوباء الغرب.

من هنا أثار كتاب «وباء الغرب» عند صدوره ضجة واسعة بين



النخبة في إيران، وما لبث هذا الكتاب أن أضحى بعد سنوات من اخطر النصوص لتعبئة الجماهير، وتجييش المجتمع ضد سياسات الشاه المتحالفة مع الغرب.

يكتب الناقد رضا براهني في بيان أثر هذا الكتاب: («وباء الغرب» لآل أحمد كان له من حيث تحديد واجبات البلدان المستعمرة حيال الاستعمار، نفس الدور والأهمية التي كانت للبيان الشيوعي لماركس وانجلز، في تحديد مهمة البرولتاريا إزاء الرأسمالية والبرجوازية، وكتاب «معذبو الأرض» لفرانتز فانون، في تعيين ما يجب على الشعوب الإفريقية فعله قبال الاستعمار الأجنبي، إن «وباء الغرب» أول رسالة شرقية ترسم موقف ووضع الشرق مقابل الغرب المستعمر، وربما كانت الرسالة الإيرانية الأولى التي اكتسبت قيمة اجتماعية على مستوى عالمي)[1].

لاريب ان هذا التقييم ينطوي على مبالغة في بيان أهمية كتاب آل أحمد، لكن وبغض النظر عن القيمة العلمية للكتاب، فانه عمل سجالي، مشبوب بالإثارة، والنقد الإيديولوجي للغرب، انه خطاب تعبوي، وهو اقرب إلى الشعر المنثور، منه إلى الدراسة الموضوعية. وفي ذلك تكمن أهميته في تحريض الجماهير، وترسيخ عدائها، لكل ما هو غربي. وهو عداء عمل على تثوير الشعب الإيراني، إلا انه بدأ يضمحل في السنوات الأخيرة عند النخبة الإيرانية، التي راحت تنشد صورة بديلة للغرب، صورة تستبعد الرؤية الخطأ التي تحسب تمام مكاسب الحضارة الغربية ومعارفها، ليست سوى ماكنة، ثم تهاجم بعنف تلك الماكنة، وتكيل لها

(١) داريوش آشوري. أسطورة ي فلسفة درميان ما: بازديدي ازاحمد فرديد ونظرية غرب زدكي. طهران: ١٣٨٣، ص ٨ ـ ٢١.



ألوان التهم، من دون أن تميز بين الأبعاد المتنوعة للغرب الحديث، وكأن الغرب هو ماكنة وحسب، بينما تتجاهل ما أنجزه الغرب، من علوم طبيعية، وعلوم بحتة، وعلوم إنسانية، وآداب، وفنون،... وغير ذلك. ولا يصح اختزال أية حضارة في بعد واحد. أما الخلط العشوائي بين العلم، والتكنولوجيا الغربية، من جهة، والوجه الاستعماري للغرب، فهو بحاجة إلى مراجعة، وتحليل نقدي، يحررنا من الرؤيا الإطلاقية الشمولية غير الموضوعية.

إن خطاب آل أحمد حيال «المكننة»، وأثرها التغريبي في الشرق، ودورها في استئصال صورة الحياة التقليدية، وتدنيسها طهرانية عالمنا، ظل هذا الخطاب محكوما بعقدة «المكننة» في غير واحد من كتاباته الأخرى، لا سيما كتابه الأثير، الذي نقد فيه النخبة، ووسم مواقفهم بالخيانة، حسبما يشي عنوانه «المستنيرون: خدمات وخيانات».

بل تغلغلت هذه العقدة حتى في كتابه «قشة في الميقات» أيضاً. ذلك أن كل شيء يشير إلى الغرب، وسلعه، وعوالمه، صار يستفزه، بحيث تبدو المصابيح، وأضواؤها الساطعة في المشاهد والمناسك المشرفة، شيئاً مثيراً لمشاعره، لأن تلك المصابيح، المصنوعة والمصممة على طراز غربي، تدنس الفضاء النقي الطاهر، حسب رأيه.

أما الدكتور سيد حسين نصر (١٩٣٣ ـ) فهو أحد أبرز المفكرين الإيرانيين، الذين اهتموا بالكشف عن التمركز والتحيز في العلوم والمعارف الغربية الحديثة، ودعا إلى العودة إلى الرؤية الكونية العرفانية في قراءة العالم وتفسير الطبيعة. يكتب نصر (إذا نظرنا إلى الطبيعة كما ننظر إلى نص مكتوب فسنلاحظ أنها نسيج من الرموز التي ينبغي أن تقرأ بحسب ما تشي به من معانٍ). وهو يصرح بأنه استطاع الخلاص من



سطوة الفكر الغربي على وعيه، بعد أن تعرف على ميراث الهند والشرق الأقصى، مضافاً إلى اطلاعه على نقد المفكرين الغربيين للحداثة. كل ذلك عمل على تحرير روحه وذهنه من رواسب الفكر الغربي الحديث.

وتبعاً لشيخ الإشراق السهروردي يذهب حسين نصر إلى أن الشرق هو رمز النور والعقل والمعنوية، أما الغرب فأنه مثال الظلام والانحطاط والمادية. وبغية أن يعود الإنسان إلى منشئه الإلهي لابد أن يتحرر من كافة علاقاته المادية ومطامحه الجسدية.

وبغية الفرار من «المنفى الغربي» استند الدكتور نصر إلى التصوف والعرفان كمرجعية أساسية لتفكيره ورؤيته الكونية، فأنه يرى أن العرفان ومكتسباته وآثاره هو الأسمى من بين كل المكتسبات البشرية، إذ يقول «لم يكن أسمى أشكال المعرفة في العالم الإسلامي يتجسد في علم خاص يتوقف عند مستوى العلم البشري، بل كان يتجسد في الحكمة التي هي العرفان في التحليل النهائي». ومن أجل ذلك تنازل عن العقلانية لصالح الإشراق، وعن الديكارتية لصالح المكاشفة، وعن الحداثة لصالح الميتافيزيقا الكلاسيكية. وأدان بطريقة أفلاطونية محدثة التراث الفكري لعصر النهضة والتنوير. واعتبر تفشي النزعة الإنسانية منذ عصر النهضة ومزاعمها الشمولية بداية الاغتراب الفلسفي في الحضارات الغربية والشرقية. وكان هذا حصيلة فصل النهضة الفلسفية عن الأخلاق والعلوم والدين، فأولاً بادر ميكافيلي (١٤٦٩ ـ ١٥٢٧) على تفريغ السياسة من صماماتها الأخلاقية، ثم جاء غاليو (١٥٦٤ ـ ١٦٤٢) ليفصل بين العلم والدين، وبالتالي ظهر ديكارت (١٥٩٦ ـ ١٦٥٠) ونيوتن (١٦٤٢ ـ ١٧٢٨) ليفصلا الفلسفة عن العلم وعن الدين في وقت واحد. وينتقد نصر الحضارة الغربية الحديثة التي ترجح الذهن والجسم على الروح،



وتستبعد النظرة العرفانية والرمزية للعالم، وتنبذ الجوهر الإلهي، وتنحاز للعلوم والمعارف غير الدينية باعتبارها تمثل سبيل السعادة الاجتماعية في العالم. ويرى نصر أن العصر الحديث بما يتماشى به من «تمرد الإنسان على الله» و«انفصال العقل عن نور العقل الهادي» و«تراجع الفضيلة» قاد إلى مستنقع الاضطراب والانحطاط والخطيئة[1].

وكثيراً ما يستعمل سيد حسين نصر مصطلحات «العلم المقدس» و«الأمر القدسي»، حتى وردت مصطلحات «المعرفة والأمر القدسي، وضرورة العلم المقدس» عناوين لبعض كتاباته. وهو يقصد بالأمر القدسي واقعة إلهية تظهر تجلياتها في شؤون هذا العالم. ويؤكد بأن مدلول القدسي لديه هو معناه الميتافيزيقي، الذي يراد به تارة ذات الباري، التي لا يطرأ عليها تغير، وهي الواقعة الإلهية الصرفة، ويراد منه تارة أخرى التجليات القدسية المعبرة عن تلك الواقعة الصرفة، والمتجلية في آن واحد في بعض الأشياء الدنيوية، التي تمثل ظواهر مشهودة لتلك الحقيقة الواقعية. وطالما حذر من شيوع الطابع العرفي اللاتقديسي في دنيانا، وشدد على ضرورة المزاوجة بين المعرفة والأمر المقدسي، والاهتمام بالعلم المقدس[2].

لكن الدعوة إلى ما يسمى بالعلم المقدس يكتنفها الغموض، ولا تخلو من هجاء ونفي لكل ما هو غربي. ويتمدد مفهوم المقدس لديه فيستوعب التراث، والتمثلات المتنوعة للاجتماع الإسلامي، وهو مفهوم يستقي مرجعياته من آثار المتصوفة والعرفاء، وشيء من نقد تيارات ما بعد الحداثة للعقل والعقلانية في الغرب.

---

(١) د. سيد حسين نصر. علم وتمدن در إسلام. ص ٢٢.

(٢) د. مهرزاد بروجردى. مصدر سابق. ص ١٢٢.



إن تنديد نصر بالحداثة يتبنى على مرتكزات ذهنية لا تاريخية، إذ أنه تأثر تأثراً صارماً بكتابات الميتافيزيقي الفرنسي رينيه غنون، فقد استعار منه أفكاره حول «أزمة الحداثة» و«عبثية التطور وسوء مغبته». وإن ما يطرحه نصر من ملاحظات نقدية حول الحداثة تماثل نقود غنون، باعتبارها لا تعير أدنى اهتمام للمكاسب المتنوعة التي تحققت من حركة التنوير والحداثة.

لقد أخضع نصر المفاهيم المفتاحية للتنوير والحداثة، كالتقدم والعقل والعلم والتكنولوجيا والحرية الفردية، للنقد والإدانة من منظار ماضوي متعالٍ، فـ «إلهيات الإزمة» عنده تحاكي مقولات غنون، من حيث استهانتها بتعقيدات الحداثة وملابساتها وتجلياتها المختلفة[1].

وما زالت أفكار الدكتور نصر تستهوي قطاع عريض من الإسلاميين التقليديين في إيران، وبعد أن غابت آثاره عن الحياة الثقافية في العقد الأول بعد قيام الجمهورية الإسلامية، عاودت الحضور بالتدريج وبكثافة في الفترة اللاحقة، وتكررت طباعتها مرات عديدة.

ولو عدنا إلى الوراء فسنرى حضوراً واسعاً لأفكار جلال آل أحمد في عقد الستينات، إذ تغلب خطابه حيال داء التغريب، وتحليل أزمة المستنيرين الإيرانيين، على مشاغل الساحة الثقافية. بينما سادت في حقبة السبعينيات آراء ومقولات الدكتور علي شريعتي (١٩٣٣ ـ ١٩٧٧)، التي تمحورت حول «العودة إلى الذات» وإيقاظ الهوية الإسلامية الإيرانية. ويفصح شريعتي عن السياق الذي تحتله مقولاته بالنسبة إلى أفكار جلال آل أحمد، بقوله: «كان آل أحمد مستنيراً، لكنه لم يكن قد تعرف على

(١) د. سيد حسين نصر. مصدر سابق. ص ٣٢٤.



ذاته بعد، لم يكن يدري كيف ينبغي العمل، ولم يبدأ العودة إلى الذات إلا في السنوات الأخيرة من عمره». وبذلك غدا «التغريب» و«العودة إلى الذات» الخطابين الغالبين على المسرح الثقافي في إيران في عقدي الستينات والسبعينات[١].

وعندما نعود إلى آثار شريعتي نجده يستعير جملة أدوات منهاجية، وأفكارا حديثة، من مفكرين فرنسيين وألمان، فقد تأثر برؤى ريمون آرون، وجاك بيرك، وهنري كوربان، وفرانتس فانون، وروجيه غارودي، وجورج كوروتيش، ولويس ماسينيون، وجان بول سارتر، وألبير كامو. وترد في كتاباته إشارات إلى: هيغل، وماركس، وهوسرل، وياسبرس، وهايدغر، وماركوزه، تدلل على أن لمقولات ومفاهيم هؤلاء المفكرين تأثيراً بالغاً في صياغة وعيه ومنظومته المعرفية، وان كان استيعابه لبعض هؤلاء المفكرين هشا ومبسطاً وناقصاً أحياناً.

لقد استعار شريعتي بعض آراء المثالية التاريخية لهيغل، كما أخذ من ماركس «البناء التحتي والفوقي، والصراع الطبقي، والأيديولوجيا، والاغتراب». واقتبس فكرة «سجن الذات» من هايدغر، وعممها إلى ما أسماه «السجون الأربعة» بعد أن ضم إليها: سجون «الطبيعة، والمجتمع، والتاريخ». كذلك استفاد من ظاهريات هوسرل[٢] واهتم بسارتر، وأفاد من وجوديته في تحليل بعض الظواهر. كما حاول أن يتوكأ على فكرة الاعتراض التي قررها ألبير كامو، بقوله: «أنا اعترض، إذن أنا موجود». يكتب شريعتي «إنني اتخذت من كلمة ألبير كامو هذه درساً

(١) د. مهرزاد بروجردى. مصدر سابق. ص ١٢٥.

(٢) د. سيد حسين نصر. المعرفة والأمر القدسي وضرورة العلم المقدس. مجلة قضايا إسلامية معاصرة ع ٢٣ (ربيع ٢٠٠٣) ص ١١٥ ـ ١٢١.



لحياتي، على أساس نفس الرسالة والمسؤولية الصغيرة التي أحس بها، بالنسبة لوعيي وإحساسي وعقيدتي»[1].

لقد استقى شريعتي أدواته التحليلية من علم الاجتماع، وعلم الاقتصاد، وفلسفة التاريخ، والأنثروبولوجيا، والميثولوجيا، وهيمنت على عقله الفلسفة الاجتماعية الفرنسية والألمانية أكثر من سواها، لكنه ظل أقل تعاطياً مع مقولات الفلسفة والآراء الفلسفية.

وكان يدرك انه اجترح درباً لم يمهد من قبل لدى الدارسين في ديارنا، فالدراسات الإسلامية في الحواضر العلمية المعروفة، وكليات الدراسات الشرعية، تستعين بالمناهج والأدوات الموروثة، ولا تتقن ـ وربما تخشى ـ التعاطي مع مناهج العلوم الاجتماعية الحديثة.

ولعل روح الاقتحام التي اتسمت بها شخصية شريعتي، هي ما حفزه للسير في ذلك الدرب، والمغامرة بالمضي فيه حتى النهاية، بالرغم من الهجاء البالغ القسوة الذي تعرض له، وشتى ألوان التهم، وفتاوى تفسيقه وضلاله. انه كان مدركاً بما يحف بمغامراته من مخاطر، وما يكتنفها من مزالق، باعتباره يدشن نمطاً جديداً في دراسة الدين والاجتماع الإسلامي، مستنداً إلى مفاهيم ومناهج مختلفة. فقد تحدث عن ذلك بصراحة: «أهم درس استطيع أن أعطيه لطلابي كمعلم، هو أن عليهم، لأجل معرفة عميقة بالدين، انتهاج سبيل العلماء غير المتدينين، بل المناهضين للدين، أو حتى من كان ينشد محاربة الدين. أنا أسلك هذا السبيل، وأتحدث بنفس اللغة المنددة بالدين، والمتنكرة لدعائمه الغيبية، تحت عناوين: علم الاجتماع، والاقتصاد، وفلسفة التاريخ،

(١) د. مهرزاد بروجردي. مصدر سابق. ص ١٢٧ ـ ١٢٩.

وعلم الإنسان. أني أتحدث بهذا المنهج الذي اعتبره أفضل المناهج لمعالجة المسائل العلمية والإنسانية. انه المنهج ذاته الذي نهجته أوروبا منذ القرن الثامن عشر، لدراسة مشكلاتها الإنسانية بجميع أبعادها، ومناوءة الدين في المجتمع. سوف أعالج قضايا الدين حتى من منظور طبقي اقتصادي، لكن بموضوعية، ومن دون تعصب وتحيز ما استطعت»[1].

لقد حسم شريعتي خياره، وقرر استخدام المناهج الغربية في دراسة الدين والاجتماع الإسلامي، ولم يتوقف عند الجدل الواسع الذي لما يزل محتدماً، حول مشروعية دراسة الدين والمجتمعات الإسلامية، بمناهج مستوردة من أديان ومجتمعات أخرى؛ فبدلا من اصطفافه بجنب أحد فرقاء الصراع، واستنزاف تفكيره في التدليل على مشروعية أولاً مشروعية ذلك، بادر لحشد مختلف المناهج في دراساته، ولم يتردد في انتقاء واستخدام أي مصطلح أو مفهوم، يحسبه مناسبا لحقل بحثه. وكأنه بمغامرته هذه، أراد القول: إن السبيل الأمثل لاختبار المناهج وأدواتها هو بتطبيقها مباشرة على ميادين معينة. وان اكتشاف ما تتمخض عنه عملية التطبيق من معطيات، هو معيار اختبارها. كما أن نتائج التطبيق ستقودنا إلى استئناف النظر في بعض المناهج، وإمكانية تمثلها في سياقات حضارية أخرى، فنستبعد منها أو نختزل ما لا يتسق مع بيئتنا، أو لا يمكن توطينه ودمجه في محيطنا الثقافي.

وقد صرح شريعتي بأنه يعمل في دراساته على صياغة رؤية اجتماعية من منظور إسلامي؛ فمثلاً يلمح إلى محاولته هذه بإشارة دالة

---

(1) د. مهرزاد بروجردی. مصدر سابق. ص ١١٥.



قائلاً: «باعتبار تخصصي العلمي هو في علم اجتماع الدين، وهذا التخصص منسجم مع عملي، فاني أسعى لتدوين نوعٍ من علم الاجتماع المرتكز على الإسلام والمصطلحات المستوحاة من القرآن والحديث»[١].

إلا أنه في مناسبة أخرى يوضح أن دراساته لا تتناول المفاهيم المودعة في المصنفات التراثية، مثلما لا تهمه طبيعة هذه المفاهيم في وعاء الذهن، وإنما تنصب جهوده على تمثلها في التاريخ، وأنماط تجليها في الاجتماع البشري؛ فمثلاً يتحدث عن التوحيد الذي يتناوله في دراساته بقوله: «اعني بالتوحيد حضوره في التاريخ والمجتمع، لا مفهوم التوحيد في عالم الكتب، أو عالم الحقيقة. فليس حديثي بشأن التوحيد الذي تحدث عنه القرآن، ومحمد (ص)، وعلي (ع). ما يهمني الآن هو التوحيد في المجتمع والتاريخ، والأمر هكذا لدي دائماً»[٢].

ويحاول استخدام مختلف المنهجيات، ويستعين بما يطلع عليه من أفكار في العلوم الإنسانية الجديدة، ليوظفها في حقل دراساته، فلا يتردد في الاستعانة بالمعطيات الراهنة في حقل الميثولوجيا، والأنساق الرمزية، أو غيرها. يكتب في سياق استعارته لتلك المعطيات: «إنني شخصياً أهتم بدراسة الأساطير ولي علاقة دائمة بالأساطير والنماذج الأسطورية»[٣]. ويضيف «منذ فترة وأنا اعمل في حقل الأساطير، لشغفي بالأسطورة أشد من التاريخ. وأحسب أن ما تشي به الأسطورة من حقائق أوفر من التاريخ، فالأسطورة حكاية وجدت في فكر الإنسان، أما

---

(١) د. علي شريعتي. إسلام شناسي. ص٢٦٩.

(٢) المصدر السابق. ص٢٢٢.

(٣) المصدر السابق. ص٢٠٩.



التاريخ فهو حقائق أوجدها الإنسان. الأسطورة تحكي التاريخ كما ينبغي أن يكون»[1].

ويمكننا ملاحظة التفسير الرمزي واستعمال الأساليب الحديثة في البحث الميثولوجي في مواضع عديدة من آثار شريعتي.

وتظل محاولة شريعتي، مع جرأتها وريادتها، عرضة لعدد من الملاحظات النقدية والاستفهامات. باعتبارها توظف أدوات منهاجية متنوعة في دراسة الظواهر الدينية، من دون أن تتنبه إلى أن الأبعاد الميتافيزيقية، التي تنفرد بها تلك الظواهر، ليس بوسعنا إدراكها، واستكناه مضمونها، بوسائل العلوم الاجتماعية الوضعية. مضافاً إلى أن شيئاً من العناصر المنهاجية والمفاهيم والمصطلحات التراثية المولدة في سياق نشأة وتطور الاجتماع الإسلامي قد يتمكن الباحث من استخدامها، مباشرة، أو بعد تهذيبها، أو تفكيكها، وإعادة بنائها وصياغتها في اطار المعطيات الراهنة للعلوم الإنسانية. مضافاً إلى أن فهم شريعتي للفكر الغربي لم يكن فهماً معمقاً دقيقاً، لذلك كان يوظف مقولات المفكرين الغربيين كشعارات، ويغرق في حشد الأسماء وتلك الشعارات في خطاباته، من دون بيان وعرض وتحليل للمفاهيم المحورية للمفكرين الغربيين. وهكذا كان شريعتي يفتقر للخبرة الواسعة في التراث الإسلامي، والتعرف على مسالكه المتنوعة وحقوله العديدة.

---

(١) المصدر السابق. ج١٦: ص٢٨ ـ ٢٩.

(٢) المصدر السابق. ج١١: ص٢٤٢ ـ ٢٤٣.

(٣) المصدر السابق. ج٤: ص٢٣٢ ـ ٢٣٤.

(٤) المصدر السابق. ص٢٣٤.




مكتبة
الفكر
الجديد

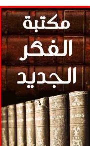
ـ ١٧ ـ

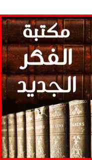
أزمنة التحديث في إيران(*)

١٨٠٠ ــ ١٩٧٩

تحقيب أولي

(*) مؤتمر «اتجاهات التجديد والاصلاح في الفكر الإسلامي الحديث». مكتبة الاسكندرية، مصر «١٩ ـ ٢١فبراير ٢٠٠٩».




مكتبة
الفكر
الجديد

لا تتسع مداخلة محدودة لاستقراء ودراسة وتحليل، تيارات واتجاهات ومدارس ورموز الاصلاح والتحديث في إيران، ذلك ان تأريخ إيران القريب يحفل بآراء وأفكار ومواقف ومنعطفات متنوعة، عبرت عنها الأحزاب، والجمعيات، والمنتديات، ومراكز الأبحاث، والمؤسسات المدنية، والجامعات، والصحف والدوريات، مضافاً إلى الحوزات العلمية، وشبكة رجال الدين المنتشرين في المدن والقرى والأرياف، ممن لا يغادرون المساجد والحسينيات، ويتخذون منها منابر للدعوة والارشاد الديني، واستثمار الطقوس والشعائر المستمرة لتعبئة الجماهير، ودمجها بالشأن العام.

كما ان للبازار دوراً مميزاً في الحياة الاقتصادية، والسياسية، والاجتماعية، والثقافية، والدينية، والبازار هو السوق التجارية العريقة والعملاقة، المتوطنة في طهران واصفهان ومشهد وتبريز وشيراز ويزد، وغيرها من المدن الكبيرة، وعادة مايتمدد البازار ويتكرس دوره في الاجتماع الإيراني، مع تنامي الدخل وارتفاع المستوى المعاشي، وتطور المعاملات التجارية، وتداول الثروة، وحركة رؤوس الاموال.

ان هذه الورقة لا تزعم انها تستوعب كل ذلك، وانما تحاول مواكبة مسار التحديث، والاشارة إلى أبرز محطاته ومراحله،



واستخلاص أهم اتجاهاته وتياراته، والتعرف على شيء من قراءاته للنص والتراث، واكتشاف بعض مقارباته للواقع، والتوقف عند المقولات والمفاهيم والآراء السائدة لدى رموزه، خاصة مايتصل منها بتفسيراته للتمظهرات والتعبيرات والتجليات المتنوعة للدين في المجتمع. ذلك ان أية ظاهرة في الاجتماع الإيراني تحيل إلى الدين، وعادة ماتتخذ الجداليات والنقاشات والآراء المتضادة في تفسير ظاهرة معينة، أو تبريرها، من الدين مرجعية لها. وغالباً ما يلوذ المتخاصمون بالأدلة والحجج اللاهوتية، والفتاوى الفقهية في شرعنة مواقفهم.

والشخصية الإيرانية متدينة بطبيعتها، بمعنى انها شخصية باطنية، مركبة، طقوسية، مسكونة بالأسرار، تغرق بالتأمل، وتعشق التجارب الروحية، وتدمن الارتياض، وتتسم بالصبر والجلد، والمثابرة. وربما تعيش في حياتها العملية نمطاً مدنياً حديثاً، أي بعيداً عن المدونة الفقهية، لكنها في المجال الشخصي الخاص تنشد الزيارات، والمواجيد، والدعاء، ولاتكف عن طقوس عاشوراء، وتراجيديا مآتم كربلاء.

كل ذلك مهّد الأرضية لامتداد نفوذ رجال الدين في مختلف الميادين الاجتماعية، وأتاح للحوزة العلمية التوغل في حياة الناس، وتقاليدهم، وعاداتهم، وأعرافهم، وثقافتهم، وتفكيرهم، ومنحها مكانة استثنائية، جعلتها الذروة والمرجعية العليا في المجتمع.

بواكير التحديث

بعد سقوط الدولة الصفوية في العقد الثالث من القرن الثامن عشر الميلادي (في ١٧٣٢)، ظهرت عدة حكومات محلية قبيل الحكومة القاجارية، ففي الفترة (١٧٣٦ ـ ١٧٤٧) حكم نادرشاه المعروف بقسوته

وغلظته، والافشاريون في خراسان، وكريم خان زند في شيراز (١٧٥١ ـ ١٧٧٩). ولم تتمكن هذه الدويلات من بسط سيطرتها على كافة الولايات الإيرانية. ثم بدأت سيطرة آقا محمد خان (١٧٧٩ ـ ١٧٩٧) مؤسس المملكة القاجارية، على الولايات بالتدريج، والذي تلاه في الحكم أخوه فتح علي شاه (١٧٩٧ ـ ١٨٣٤). وكان ولي عهده عباس ميرزا (١٧٨٨ ـ ١٨٣٣) حاكماً على اذربيجان، ومقيماً في تبريز. وقاد الأخير الجيش الإيراني في معاركه المريرة مع روسيا (١٨٠٣ ـ ١٨٢٧)، والتي انهزمت فيها إيران، واضطرت لتوقيع معاهدة كلستان (١٨١٣) بعد نهاية المعركة الأولى، ومعاهدة تركمان شاي (١٨٢٧) بعد ختام الحرب والفراغ من المعركة الثانية. وأرهقت السلطنة القاجارية بمواثيق وشروط في المعاهدتين، لم تتخلص منها إيران إلا بعد ثورة اكتوبر في روسيا.

شكلت الهزيمة جرحاً عميقاً لدى الإيرانيين، وحفزت ولي العهد وقائد الجيش عباس ميرزا، المعروف بنائب السلطنة، للتفكير بجدية بأسباب انحطاط إيران، والسبل الكفيلة للنهوض بالمجتمع، واصلاح حال الأمة، وساهم الموقع الجغرافي لتبريز، وارتباطها مع الدولة العثمانية، وروسيا وأوروبا، عبر (خوي ـ ارضروم ـ طرابزون) و(ايروان ـ تفليس)، في تعرف عباس ميرزا والنخبة المصطفة من حوله، على الأساليب الجديدة في اعداد الجيوش الروسية والعثمانية، فاستعارها لبناء الجيش الإيراني، وحاول ان يقتبس حتى نمط الملابس العسكرية للجنود والمراتب في جيشه، بالرغم من ردود الأفعال السلبية، ممن استهجنوا ارتداء المؤمنين لباس الكفار المماثل للجيوش الغير مسلمة. كما حرص على ابتعاث تلميذين إلى فرنسا أولاً، وبعد قطع العلاقات بين فرنسا وإيران، بادر السفير البريطاني لقبولهما في لندن (١٨٠٩ ـ ١٨١٠). وعاد



حاجي بابا افشار إلى إيران ليعمل طبيباً لعباس ميرزا، فيما توفي التلميذ الآخر محمد كاظم في لندن.

وبعد ثلاث سنوات أُرسل إلى لندن أيضاً خمسة اشخاص، احدهم هو ميرزا صالح شيرازي، الذي مكث هناك ثلاث سنوات وتسعة اشهر، وكتب رحلته وانطباعاته عن الحياة الغربية، وسجل الكثير من التفاصيل والمفردات عن التقدم الأوروبي ونظام الحكم.

وكان تلميذ آخر من هذه المجموعة قد اقترن بفتاة انجليزية، ولعل هذا أول زواج رسمي معروف بين رجل إيراني وامرأة أوروبية[١]. وتداولت السلطنة القاجارية وقتئذ مع محمد علي باشا لإرسال خمسين تلميذاً إلى مصر، ولم يتحقق ذلك في النهاية.

أشاع المبتعثون العائدون إلى إيران الأفكار والمعارف التي تعلموها في أوروبا، في البلاط وبين النخبة الحاكمة، وتحدثوا عن انطباعاتهم ودهشتهم من المعارف والتمدن الغربي، ووفر لهم ولي العهد فرصة مناسبة لإبداء آرائهم، يكتب احدهم في رسالة له إلى زميلة انجليزية: (.... نحن في رعاية ولي عهدنا المحبوب عباس ميرزا، يسود بلدنا العزيز العلم والسلام والاستقرار والأمن....)[٢].

والتمس عباس ميرزا مختلف السبل للإنفتاح على المعارف والفنون الأوروبية، فنشر في الصحافة الأوروبية بياناً سنة ١٨٢٦) يتضمن دعوة لكل من يرغب من (الافرنج في السكن في اذربيجان وعاصمتها تبريز...

---

(١) بهنام، د. جمشيد. إيرانيان وانديشه تجدد. طهران: فرزان، ١٣٧٥= ١٩٩٦، ص٢١ ـ ٢٣.

(٢) رايت، دنيس. إيرانيان درميان انكليس ها. ترجمة: منوجهر طاهرنيا. طهران: اشتياني، ١٣٦٤=١٩٨٥، ص ١٥٦



وبدلاً من ان يذهب الأوروبيون إلى افريقيا وقيرغيستان وداغستان، بوسعهم القدوم إلى إيران، والعيش فيها، ليكتشف الإيرانيون من خلالهم الحضارة الغربية)[1]. وتكفلت الحكومة بحمايتهم، ومنحهم حرية دينية في ممارسة شعائرهم، واعفائهم من الضرائب[2].

وكانت هذه المبادرات عرضة للنقد والتشكيك والسخرية، حتى وصف أحد الكتاب حينذاك الطلاب المبعوثين إلى أوروبا، متهكماً بأنهم (ديوك رومية إيرانية)[3].

ومثلما اهتم عباس ميرزا بتحديث الجيش عمل كذلك على تأسيس مطبعة حجرية في تبريز، وتشجيع الترجمة إلى الفارسية، واصلاح الادارة.

ودعم النزوع التحديثي لعباس ميرزا وزيره الميرزا أبو القاسم عيسى قائم مقام فراهاني (١٧٧٩ ـ ١٨٣٥) الذي حارب الفساد، وحاول تطهير البلاط الملكي، لكنه دفع حياته ثمناً لذلك، فقتل بأمر محمد شاه القاجاري.

وكادت شعلة التحديث ان تنطفئ بوفاة عباس ميرزا ومقتل الوزير قائم مقام فراهاني، لولا جهود الميرزا تقي خان أمير نظام المعروف بأمير كبير (١٨٠٥ أو ١٨٠٧ ـ ١٨٥١) الذي أصبح أول رئيس وزراء

---

(١) ناطق، هما. «فرنك وفرنكي مآب». زمان نو (باريس) شماره ١٢ (شهريور١٣٦٥=١٩٨٦).

(٢) نفيسي، سعيد. تاريخ اجتماعي وسياسي إيران در دوره معاصر. طهران: بنياد، ١٣٦٦=١٩٨٧، ج٢: ص ٢٢٣

(٣) الكاتب هو «مجد الملك» في «رسالة مجدية». انظر: بهنام، د. جمشيد. مصدر سابق.



لناصر الدين شاه القاجاري، وكان امير كبير قد تعلم في تبريز في بلاط ولي العهد عباس ميرزا على يد مجموعة من الخبراء الأوروبيين، كما اطلع على الاصلاحات و«التنظيمات» الحديثة في اسطنبول، عندما اضحى سفيراً لإيران في الدولة العثمانية، حيث مكث فيها لمدة أربع سنوات، في المدة التي كان فيها رشيد باشا، رائد الاصلاحات والتنظيمات العثمانية، هو الصدر الاعظم[1].

وبعد ان تسلم امير كبير الوزارة لم يلبث في منصبه سوى ثلاثة اعوام، اصر فيها على الاصلاح الاداري والمالي في بلاط الشاه، فقد وضع سلما للرواتب، حدد فيها راتب الملك أولاً، وانشأ مصحات عديدة، ودائرة للبريد، وتعاقد مع النمسا لاصلاح الجيش، واستورد السلاح من بريطانيا وروسيا، وحارب الفساد.

وأصدر ميرزا صالح شيرازي أول صحيفة في إيران سنة ١٨٣٩ بإسم «كاغد اخبار» وبعد اثنتى عشرة سنة اصدر امير كبير الجريدة الرسمية لإيران «روزنامه رسمي إيران» والتي تحول اسمها إلى «وقايع اتفاقيه» بعد مدة وجيزة، ثم امسى اسمها فيما بعد «روزنامه دولت عليه إيران» جريدة دولة إيران العلية، وظلت تدار هذه الصحف بواسطة فريق من الموظفين الكبار في الحكومة، وفي سنة ١٨٦٣ اهتمت الصحيفة الأخيرة بترجمة المقالات العلمية، وباتت تصدر بالفارسية والعربية والفرنسية[2].

يتلخص الانجاز الأهم لأمير كبير في تأسيس «دار الفنون» عام

---

(١) بهنام، د. جمشيد. المصدر السابق. ص ٢٥.

(٢) المصدر السابق. ص ٤٧.



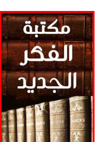
١٨٥١، وهي أول مدرسة خارج اطار المدارس الدينية في إيران، وفكرتها مستقاة من «دار الفنون» في اسطنبول، التي أُنشئت قبلها بثلاثة اعوام. وتمحور التعليم فيها على: الطب والتشريح، والهندسة، واللغة الاجنبية، وجاء معظم اساتذتها من بلدان أخرى، مثل: فرنسا، والنمسا..... وغيرهما من البلدان الغربية. استوعبت المدرسة ١١٤ تلميذا في مختلف مراحلها، واصل جماعة منهم تعليمهم العالي في أوروبا.

وبمقتل امير كبير بعد افتتاح دار الفنون بثلاثة عشر يوماً، غاب مؤسسها وأمست بلا رعاية، وتحولت إلى تأهيل كبار الموظفين والعسكريين في الدولة، واقتصر القبول فيها على ترخيص وزير العلوم، وضاق هامش الحرية فيها، وانحسرت التقاليد الديموقراطية العلمية والتعليمية، التي ارساها امير كبير[١].

تراجعت حركة التحديث بعد ان قضى امير كبير بأمر ناصر الدين شاه، الذي لم يتحمل مشاريعه ومساعيه الإصلاحية المتنوعة، بالرغم من انه كان يتمتع بمكانة مميزة عند ناصر الدين، باعتبار امير كبير تولى توجيه وارشاد وتعليم الأخير في فتوته.

ومنذ مطلع القرن التاسع عشر نلاحظ زيارات متعددة إلى أوروبا، قام بها اشخاص، لم يكن هدفهم الدراسة والتعليم، كما كان يفعل التلامذة المبعوثون إلى هناك. رحل هؤلاء إلى مختلف البلدان الأوروبية، وكان هاجسهم دائماً اكتشاف عالم بعيد، غريب، يضج بما هو جديد ومدهش، واهتموا بتدوين مشاهداتهم، ورصدوا الكثير من الاحداث، وكتبوا عن التمثلات الاجتماعية، والتعبيرات الفنية، والنظم السياسية

(١) المصدر السابق. ص ٣١.



والادارية والاقتصادية والمالية، وسجلوا ما تعرفوا عليه من علوم ومعارف وفنون، وأشاروا للمفاهيم والأفكار والآراء، وكل ما لفت انتباههم. وغالباً ماجاءت مذكراتهم بشكل انطباعات وملاحظات عاجلة، تقف عند السطح، ولاتدرك الجذور، والامتدادات والأعماق، والمجالات والفضاءات، والأبعاد المختلفة لتلك الظواهر، ومنابعها وخلفياتها ومرجعياتها، وسياقاتها التاريخية والدينية والثقافية، والعناصر المكونة لها، والنسيج المعقد للعوامل المتنوعة المولدة لها.

كما ان تلك الانطباعات غالباً ما اختزلت الغرب في بعد واحد، وتورطت في أحكام مبتسرة سريعة، تدعو لقبول الغرب واستعارته كما هو، أو نبذه ومناهضته ورفض كل شيء ينتمي اليه[1].

---

(١) من أبرز الإيرانيين الذين دونوا مذكراتهم عن رحلتهم إلى أوروبا في القرن التاسع عشر:

١ ـ ميرزا أبو طالب «أبو طالب اللندني» (١٧٥٣ ـ ١٨٠٦): تنقل في أوروبا لمدة خمس سنوات، وكتب رحلته بعنوان «مسير طالبي في بلاد افرنجي».

٢ ـ مير عبد اللطيف الشوشتري (١٧٥٨ ـ ١٨٠٥): سافر إلى الهند وبريطانيا، ودون مشاهداته بعنوان «تحفة العالم».

٣ ـ ميرزا صالح الشيرازي: أحد الذين بعثهم عباس ميرزا إلى بريطانيا، تحدث عن حياته فيها في «مجموعة سفرنامه هاي ميرزا صالح شيرازي».

٤ ـ ميرزا أبو الحسن خان الشيرازي: سافر إلى روسيا ولندن سنة (١٨١٧)، وكتب مذكراته في السفرتين.

٥ ـ رضا قلي ميرزا: حفيد فتح علي شاه، سافر مع اخويه عام ١٨٣٧ إلى لندن وتحدث عن مشاهداته واخويه في «سفرنامة رضا قلي ميرزا نايب الايالة». ص٣٤٧ ـ ٥٠٠.

٦ ـ ميرزا فتاح خان: اوفده محمد شاه القاجاري بضمن فريق إلى النمسا وفرنسا وبريطانيا، سنة ١٨٣٩ فكتب حول رحلته «سفرنامه ميرزا فتاح خان» ص٨٠٤ ـ ٩٥١.



أزمنة التحديث

تخطى مسار التحديث في إيران عدة محطات، منذ انطلاقته في مطلع العقد الثالث من القرن التاسع عشر إلى اليوم، وتبدت سمات مميزة في كل زمان من الأزمنة التي تحرك فيها. وبوسعنا تحقيب أزمنة التحديث في فترات، تستغرق كل واحدة عدة عقود زمنية، تطول أو تقصر، حسب طبيعة المتغيرات، والاستجابة والتحدي التاريخي للمجتمع، وأشكال التعاطي مع الماضي، ومع الآخر المختلف.

ويمكن ايجاز الحديث عن هذه الأزمنة فيما يلي:

---

٧ ـ فرخان امين الدولة: أحد العاملين في البلاط القاجاري، اوفد إلى باريس عام ١٨٥٥ للقيام بمهمة حكومية. كتب مذكراته عبد الله السرابي، وهو أحد مرافقيه، تحت عنوان «مخزن الوقايع».

٨ ـ محمد علي سياح: كان من رجال الدين، بدأ رحلته سنة ١٨٥٩ إلى أوروبا، واستغرقت هذه الرحلة ثمانية عشر عاماً، وكتب عن تجربته وحياته فيها «سفرنامة حاج سياح».

٩ ـ محمد علي ميرزاده نائيني المعروف بـ «بيرزاده»: كان متصوفا من مريدي الحكيم جلوه، سافر إلى أوروبا مرتين، الأولى في ١٨٦٨ والثانية في ١٨٨٥، استغرقت سفرته ثلاث سنوات، زار خلالها ايطاليا وفرنسا وبريطانيا، وتحدث عن سفرته بعد عودته، في «سفرنامه حاجي بيرزاده».

١٠ ـ ميرزا محمد خان سينكي، مجد الملك (١٨٠٩ ـ ١٨٧٢): كان سفيراً لإيران في روسيا في العصر القاجاري. كتب في عام ١٨٧٠ «كشف الغرايب أو رسالة مجدية».

١١ ـ ميرزا محمد علي معين السلطنة: سافر عام ١٨٩٢ إلى روسيا وأوروبا وشيكاغو في الولايات المتحدة، وكتب «سفرنامه شيكاغو».

١٢ ـ إبراهيم صحافباشي: سافر سنة ١٨٩٢ إلى روسيا والمانيا وبريطانيا وفرنسا ثم الولايات المتحدة. وكتب مذكرات رحلته في «سفرنامه إبراهيم صحافباشي».
لمعرفة المزيد من التفاصيل حول هذه الرحلات، راجع: مشتاق عبد مناف. «دعاة الاصلاح في إيران». ص٤ ـ ٦.



الزمان الأول: الإكتشاف والإقتباس والتقليد (١٨٢٠ ـ ١٨٧٨)

في هذا الزمان اكتشف الإيرانيون الاصلاحات و«التنظيمات» العثمانية، و«اصلاحات» محمد علي باشا في مصر، فعملوا على استعارتها ومحاكاتها. ودشنت هذه المرحلة باصلاحات ولي العهد عباس ميرزا، ومساعيه في تحديث الجيش، وابتعاث الطلاب إلى أوروبا، وتعاون وزيره قائم مقام فراهاني معه، ثم محاولات امير كبير البالغة الأهمية في تحديث النظم الادارية، والمالية، والعسكرية، والتعليمية في الدولة القاجارية، وبلغت المرحلة الأولى ختامها بإقصاء سبهسالار من الوزارة. وكان الميرزا حسين خان القزويني الملقب بمشير الدولة ثم سبهسالار ولد في ١٨٢٥م وبعد عزله من رئاسة الوزراء أصبح واليا لكيلان، ثم وزيراً للخارجية لفترة قصيرة، وأخيراً والياً على خراسان. إلى وفاته فيها عام ١٨٨٠م.

وقد دفع المنحى الاصلاحي لدى ناصر الدين شاه ان يبحث عن بديل لأميركبير، فعثر على سبهسالار الذي كان أبوه من الشخصيات المرتبطة بالبلاط، تقلد الوزارة، وترعرع في جهاز امير كبير، الذي بعثه سفيراً لإيران في الهند، ثم تفليس. وسبهسالار من أوائل خريجي دار الفنون، أرسله أبوه بمعية أخيه إلى فرنسا، وعمل لمدة ثلاثة عشر عاماً في تركيا، وتعلم التركية الاسطنبولية، وتأثر كثيراً بأفكار الاصلاحيين الأتراك الذين كانوا من اصدقائه المقربين. وحينما سافر ناصر الدين إلى العتبات المقدسة في العراق ١٨٧٠، استقبله سبهسالار واستضافه، باعتباره سفيراً لإيران في الدولة العثمانية، فنال رضا الشاه واعجابه، وجلبه معه إلى طهران، واستوزره للعدل أولاً، ثم الحرب، وخلع عليه لقب سبهسالار، أي «امير الجيش». وأخيراً تبوّأ رئاسة الوزارة في ١٨٧١م.



كان سبهسالار تحديثيا، يسعى لإحداث اصلاحات شاملة في البلاد، لم يضطهد خصومه، مثلما فعل امير كبير. ومن فرط اعجابه بالمعارف والآداب والفنون والحريات والحقوق في أوروبا روج الموسيقا الغربية، وأسس «دار الشورى الكبرى». وفسح المجال لصدور الصحافة، وأنشأ معاهد لتعليم المعارف الجديدة، ومنح الصحف الحرية بتقويم ونقد الحكومة، مما أثار حفيظة رجال البلاط وبعض رجال الدين، فوصف ملا علي كني كلمة الحرية التي يدعو لها سبهسالار بأنها قبيحة (كلمه قبيحه ازادي).

وبمرور الأيام تزايدت الأصوات المعارضة له، وتكاثر خصومه، من رجال البلاط، الذين فقدوا أهم مخصصاتهم وامتيازاتهم، بعد ان أراد مساواتهم بكافة المواطنين امام القانون. وكذلك بعض رجال الدين، إثر محاولاته تأسيس محاكم مدنية، والتخلص من العقوبات البدنية، كالجلد وبتر الاعضاء، ودعوته الصريحة للحرية، فأفتى بعضهم بضرورة اقصاء سبهسالار، وهددوا ناصر الدين ان لم يعزله بترك إيران.

تعاقد مع رجل الاعمال الانجليزي رويتر، كيما يؤسس شبكة للسكك الحديدية والطرق في البلاد، وغير ذلك من البنى التحتية، غير انه واجه معارضة شديدة، ولم يدعمه أحد سوى ناصر الدين، واتسعت رقعة معارضيه وضجوا بالشكوى من اصلاحاته، وتحريض ناصر الدين شاه عليه، حتى تحصن رجال البلاط ضده، وهددوا بأنهم لاينتهون من تحصنهم مالم يقصيه الشاه. وبلغت مواقف خصوم سبهسالار إلى الحد الذي أفتى أحد رجال الدين بوجوب قتله. فرضخ ناصر الدين في خاتمة المطاف وعزله، بالرغم من انه لم يلبث في رئاسة الوزراء سوى سنتين[1].

---

(١) زيبا كلام، د. صادق. سنت ومدرنيته. طهران: روزنه، ص٢٧٣ ـ ٣٣٧.



الزمان الثاني: انبعاث الأنا ومناهضة الإستبداد (١٨٧٨ ـ ١٩٠٦)

يستوعب هذا الزمان النصف الثاني من حكم ناصر الدين شاه إلى ثورة المشروطة في (١٩٠٦). سادت فيها الدعوة إلى اشتراع دستور لعمل الدولة، والاهتمام بالتنمية الاقتصادية والثقافية، والدعوة للخروج من نفق التخلف. وشدد مجموعة من الكتاب على استلهام النظام السياسي الحديث في أوروبا، وضرورة الاستناد إلى الشعب كمصدر لمشروعية السلطة، وشجبوا الاستبداد، وكافة اشكال احتكار السلطات، وعدم الفصل بينها. فقد كتب الميرزا يوسف خان التبريزي، مستشار الدولة (١٨٢٣ ـ ١٨٩٥) ان الشعب هو المصدر الوحيد لمشروعية السلطة، وهو أول إيراني يطالب بتدوين دستور، وملكية دستورية، أو سلطنة مشروطة، حسبما يقول فريدون آدميت[1].

وكان مستشار الدولة أحد السياسيين المعروفين في العصر القاجاري، واصبح وزيراً لفترة وسفيرا لإيران في روسيا وفرنسا. وقد ترجم إعلان حقوق الإنسان من الفرنسية إلى الفارسية، وسعى إلى دعم تلك الحقوق بما يؤيدها من الكتاب والسنة والسيرة. كما أصدر رسالة بعنوان كلمة واحدة «يك كلمه». ويقصد بالكلمة الواحدة القانون، وهو يرى انه السبيل الوحيد للنهوض والتقدم[2].

وكان لصوت جمال الدين الافغاني (١٨٣٨ ـ ١٨٩٧) ودعوته استجابات واسعة في إيران، فطالما تردد على إيران، وتواصل مع السلطة والبازار ورجال الدين فيها، ففي مايو١٨٨٦ رسا في بوشهر، ولبث هناك

(١) آدميت، فريدون. فكر آزادي ومقدمه نهضت مشروطيت. طهران: سخن، ١٣٤٠=١٩٦١، ص١٨٦.

(٢) مستشار الدولة. رسالة يك كلمة. طهران ـ باريس: ١٢٨٧هـ، ٣٨ ـ ٣٩.



إلى آب «أغسطس» ١٨٨٦م، فبلغ طهران نهاية تلك السنة عبر شيراز واصفهان، وفي نيسان «ابريل» ١٨٨٧م غادر طهران ـ بعد ان ضاق به ناصر الدين شاه ذرعا ـ إلى موسكو التي أخلد فيها بضعة أشهر، ومنها ذهب إلى سان بطرسبرج بروسيا، فاستقر هناك من شباط «فبراير» ١٨٨٨م إلى منتصف عام ١٨٨٩م، ومنها سافر إلى ميونخ بألمانيا ثم عاد إلى روسيا في نفس العام، وعاد إلى طهران مرة أخرى في أواخر هذا العام، بناءً على دعوة من ناصر الدين شاه، وبعد عدة أشهر تبدلت الأجواء في طهران وحدس الأفغاني وقيعة ناصر الدين به، فتحصن بمقام شاه عبد العظيم الحسني في تموز «يوليو» ١٨٩٠م، ولبث فيه حتى طرد منه في كانون الثاني «يناير»١٨٩١م، وجرى تهجيره بطريقة شنيعة قاسية إلى العراق مروراً بكرمنشاه، فانتهى إلى بغداد في آذار «مارس» ١٨٩١م ومنع من زيارة العتبات المقدسة في العراق، واستقر بالبصرة إلى صيف ١٨٩١م، ومنها شخص إلى لندن التي أقام فيها إلى مطلع صيف ١٨٩٢م، وجهر بصوته ضد فساد ناصر الدين شاه واستبداده، فسعى ناصر الدين شاه إلى السلطان عبد الحميد كيما يدعوه إلى العاصمة العثمانية، فدعاه عبد الحميد، ورغب إليه ان يساعده في مشروع «الجامعة الإسلامية»، التي هي أحد مرتكزات مشروع الأفغاني الاحيائي، فنزل على رغبة السلطان ووصل الاستانة صيف ١٨٩٢م، وقطن فيها مرغماً في المحبس «الذهبي» تحت أعين السلطان إلى وفاته ٩ اذار «مارس» ١٨٩٧م[١]. وحيثما ذهب الافغاني لايفتأ عن مناهضة الاستبداد، وتقويض مفاهيم وشعارات السلطات الشمولية المطلقة،

---

(١) الرفاعي، د. عبد الجبار. مقدمة في السؤال اللاهوتي الجديد. بيروت: مركز دراسات فلسفة الدين ودار الهادي، ط٢، ٢٠٠٨، ص٢٣٨ ـ ٢٣٩.



وتزييف دعاوي السلاطين والخلفاء، وطالما ندد برجال الدين الذين ينفرون الناس من الإسلام، وحث على تطوير النظام التعليمي في الحواضر العلمية التقليدية، والتخلص من الأساليب العقيمة في الدراسة، وتحديث المقررات التعليمية المتعارفة.

وفي عام ١٨٩٠ اصدر الميرزا محمد حسن الشيرازي، من سامراء في العراق، فتواه الشهيرة بتحريم التنباك، من أجل إلغاء الامتياز الممنوح من حكومة ناصر الدين شاه إلى شركة رجي البريطانية، لانحصار كل مايتعلق بزراعة وصناعة التبوغ فيها، وحرمت مايقارب المئتي الف مواطن من ارزاقهم، ممن كانوا يعملون في هذا المجال. وبعد صدور الفتوى مباشرة انهار الامتياز الممنوح للشركة، ورضخ ناصر الدين شاه لسطوة الفتوى، عندما أصاب الشلل فاعلية كل المرافق المتصلة بزراعة وتصنيع التبوغ.

وكانت هذه الفتوى اختباراً مدهشاً لتأثير المرجعية الدينية العليا في المجتمع، والمكانة السامية لكلمتها في حياة الناس، وهيمنتها على مشاعر الأتباع وعواطفهم وأرواحهم وعقولهم. وهي تؤشر إلى عمق وعي الأنا لذاتها، وقدراتها المخبوءة في مقاومة الاستبداد والاستعمار. ولم تتقوض مكانة المرجعية الدينية في إيران أو تتداعى وتضمحل، وانما تكرست وتعزز دورها بمرور الايام.

الزمان الثالث: المشروطة أو الدستورية (١٩٠٦ ـ ١٩٢٥)

استفاق وعي النخبة الإيرانية في نهاية القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين على أن غياب القانون، وتفشي الاستبداد والملكية المطلقة، غير المقيدة بدستور، هو منبع التخلف والانحطاط، الذي يرزح في اغلاله المجتمع الإيراني.



وكان للمذكرات والانطباعات، التي دونها المسافرون والرحالة والطلاب والبعثات الدبلوماسية الإيرانية إلى أوروبا، تأثير بالغ في ادراك الدور، الذي يلعبه الدستور في الحد من السلطة، والتداول السلمي لها، من خلال الفصل بين السلطات الثلاث، والتوكؤ على الشعب كمصدر للمشروعية، ومراقبة تنفيذ القانون.

حين نراجع الكتابات المدونة في تلك الفترة، نجدها تشترك في الدعوة لإشتراع القانون، والالتزام بتطبيقه، وهو ما نطالعه في مقالات الصحف والمجلات، والرسائل والكتب، وأدبيات الرحلات والأسفار، والنصوص المترجمة إلى الفارسية. وسبقت صحيفة «اختر» الإيرانية الصادرة في اسطنبول في القرن التاسع عشر سواها، في طرح مسألة القانون، والتشديد على ضرورة ترويج ثقافة دستورية بين الناس، وتوعيتهم بأن مشكلات حياتهم ناجمة عن عدم وجود دستور، وعدم تنظيم السلطات وحدودها ومجالاتها في قانون. ولما كانت هذه المسألة من أهم مشاغل النخبة وقتئذ، اصدر ميرزا ملكم خان ناظم الدولة (١٨٣٣ ـ ١٩٠٨) صحيفة في لندن تحت عنوان «قانون» تمحور اهتمامه فيها على ضرورة سن القوانين، وان السبيل الوحيد لنهوض إيران هو القضاء على الاستبداد، واقامة حكومة تعمل في اطار قانون. واستوحى ملكم خان تصوراته بشأن القانون من مطالعاته لآثار مفكري الثورة الفرنسية، واوغست كنت، والفيلسوف الانجليزي جون استيوارت مل. وقد شدد في رسالته المعروفة بـ «مكتوبات» على هذه المسألة، واعتبرها السبب الرئيسي لكافة اشكال التخلف[١].

---

(١) بهنام، د. جمشيد. مصدر سابق. ص ٧٤، ٧٧.



كذلك ربط ميرزا عبد الرحيم طالب اوف التبريزي (١٨٣٤ ـ ١٩١١) تخلف إيران بغياب القانون، ففي كتابه (سياست طالبي) الذي صاغه على شكل حوار بين شخصين «ميرزا عبد الله وميرزا صادق» يرمزان إلى المثقف المستنير في عصره، ويبحثان عن تفسير موضوعي علمي لانحطاط المجتمع، يتفقان في خاتمة المطاف على رأي واحد، يتلخص في ان (علة العلل لانحطاط إيران هي كلمة واحدة، وهذه الكلمة ليست سوى القانون)[1].

ولاتختلف هذه الرؤية عن رؤية ملكم خان، أو رؤية مستشار الدولة في رسالته كلمة واحدة (يك كلمه) الذي كان فيها سباقاً في دعوته لصياغة الدستور، وهكذا في مقالاته في صحيفة «اختر».

وسادت كتابات النخبة الإيرانية في هذه المرحلة مصطلحات: الحكومة القانونية أو الدستورية «حكومت قانوني»، والحرية «حريت»، والنظام البرلماني «نظام برلماني»، «دار الشورى «مشورت خانه»، أو «هاوس كامن» house common.

وانعكست اصداء هذه الكتابات على لسان الوعاظ وخطباء المنابر، ممن يواظبون على تحريض مستمعيهم، وتعبئتهم لمناهضة الاستبداد، عبر المناداة بدولة القانون، ورفع الشعارات المطالبة بالدستور، وتكرارها في كل مناسبة. ويمكننا ملاحظة مدى الاصرار على هذه المسألة والتأكيد عليها، حين نطلع على نموذج لهذه الخطابات الموجهة من على المنبر للجمهور، فمثلاً يدعو السيد جمال الدين الاصفهاني، أحد الخطباء المعروفين في ذلك الزمان، الناس بقوله:

---

(١) المصدر السابق. ص ٧٤.



(ايها الناس: ليس بوسعنا بناء بلدنا من دون التمسك بالقانون، ومن دون التعرف على القانون، ومن دون حفظ القانون، ومن دون احترام القانون، ومن دون تنفيذ القانون، القانون ثم القانون. لابد من تعليم القانون للأطفال في الكتاتيب والمدارس منذ الصغر، ويجب تفهيمهم ان ليس هناك معصية في الدين والشريعة أعظم من مخالفة القانون.....)[١].

كذلك استوعب الوعي الدستوري الإيراني مجموعة تشريعات وقوانين دستورية ولوائح حقوقية فرنسية وعثمانية وعربية، واهتم بنقلها من لغاتها الاصلية إلى الفارسية، كما لاحق الكتابات الجادة في تشريح الاستبداد وتفكيكه، وترجمها وروج لها، مثل كتاب عبد الرحمن الكواكبي «طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد»، بعد مدة وجيزة من صدوره، ومن قبله ترجم مستشار الدولة لائحة حقوق الإنسان من الفرنسية، وترجم ميرزا حسين خان سبهسالار دستور مدحت باشا العثماني إلى الفارسية أيضاً[٢].

ساهمت أنشطة ومساعي وكتابات النخبة الفاعلة بإيجاد أرضية واسعة للوعي الدستوري في المجتمع الإيراني، بعد ان جعلت مناهضة الاستبداد وتدوين الدستور من أهم أولوياتها، وكرست مختلف الجهود لإشاعة هذه الثقافة وتعميمها، بنحو لم تعد ثقافة خاصة بالنخبة، وانما امتلكها الوعي الشعبي، وصارت القضية المطلبية الأولى في حياة المواطن الإيراني. ووجد جماعة من الفقهاء ان الظروف الاجتماعية

---

(١) همايون، د. ناصر تكميل (اعداد). مشروطه خواهي إيرانيان. طهران: مركز بازشناساسلام وإيران، ١٣٨٣=٢٠٠٤، ص ١٩ ـ ٢٠. عن: سيد جمال الدين اصفهاني، ش٣٥ (٢٦ ربيع الثاني ١٣٢٦هـ)

(٢) د. جمشيد بهنام. مصدر سابق. ص ٧٧.



والسياسية ممهدة، لإرغام الملكية المستبدة على تحديد سلطاتها وتقييدها في اطار قانون أساسي، يستمد مشروعيته من الشعب، ويخضع بموجبه الملك لإرادة الأمة، ولايختصر كل شيء بشخصه. تتألف هذه الجماعة من ثلاثة مجتهدين معروفين من طهران، وهم: الشيخ فضل الله النوري، (١٨٣٥ ـ ١٩٠٩)، الذي قضى فيما بعد شهيداً، بعد ان تحول إلى موقع مناهض لهذه الحركة، لاعتقاده بأن المشروطة على الضد من الشريعة الإسلامية، والسيد محمد الطباطبائي، والسيد عبد الله البهبهاني.

اما في الحوزة العلمية في النجف، فجرى اصطفاف آخر، اذ انشطر موقف المرجعية، فتبنى الشيخ محمد كاظم المعروف بالآخوند الخراساني، وتبعاً له تلميذة الميرزا محمد حسين النائيني، وغيرهما، موقفاً مؤيداً وداعماً للمشروطة، فيما ذهب السيد محمد كاظم اليزدي إلى تأييد الشيخ فضل الله النوري، ومن اصطف معه، في مناهضة المشروطة.

وتضاربت الآراء والفتاوي في الموقف من المشروطة، ففي الوقت الذي ينص أحد الفقهاء في فتواه، على أن (المشروطة كفر، والمطالب بالمشروطة كافر. ماله مباح، ودمه مهدور)(١). يكتب الآخوند الخراساني، وعبد الله المازندراني، والميرزا حسين بن الميرزا خليل في فتواهم: (نعلن حكم الله إلى كافة الشعب الإيراني، ان بذل الجهد هذا اليوم لإقرار المشروطة، هو بمثابة الجهاد تحت راية صاحب الزمان، ارواحنا فداه. وأدنى معارضة أو تهاون في ذلك، انما هو كمحاربته وخذلانه. اعاذ الله المسلمين من ذلك، انشاء الله)(٢).

---

(١) زركري نجاد، غلام حسين. رسائل مشروطيت. طهران: كوير، ١٣٧٤=١٩٩٥، ص١٥.

(٢) المصدر السابق.



وتؤشر لحظة المشروطة إلى منعطف حاد في تحديث النظام السياسي عند المسلمين، وتبلور مرتكزات محورية لمفهوم الدولة المدنية، عبر توظيف شيء من المكتسبات الحديثة في الحريات والحقوق والتداول السلمي للسلطة.

وقاد التكفير المتبادل بين الفريقين إلى استثمار جميع مكونات الذاكرة الدينية والقومية للمجتمع الإيراني في تعبئة الجمهور، ومحاولات اجتراح تفسيرات وتبريرات تستند إلى الكتاب والسنة والسيرة والتراث، من أجل تشكيل رؤية واضحة لموقف كل فريق.

ومثلما سادت الدعوة لتقنين عمل السلطة، ونادى بها معظم النخبة، قبل المشروطة، إلى أن امتد التثقيف عليها إلى عامة المجتمع. انقسم الناس تبعا للإنقسام في مواقف الفقهاء حيال المشروطة سنة ١٩٠٦، وباتت قضية المشروطة هاجساً نخبوياً وجماهيرياً شاملاً، انخرطت النخبة المدنية والدينية في الكتابة والخطابة والحديث عنه، اثباتاً أو نفياً. وصدرت الكثير من المنشورات، والرسائل، والمقالات، والكتب، والمطبوعات المتنوعة، لمعالجة هذه القضية.

يتلخص مفهوم المشروطة في تشكيل الحكومة على أساس دستور، ونظام برلماني، وتقييد سلطات الحاكم في اطار القانون. وكان الكاتب العثماني نامق كمال من اوائل من استخدم، تعبيرات الدولة المشروطة «دولت مشروطه» والإدارة المشروطة «اداره مشروطه» في كتاباته في القرن

---

(١) النص منقول من ترجمة الاستاذ السيد مشتاق الحلو لرسالة النوري، وستصدر ترجمة «تذكرة الغافل وارشاد الجاهل» مرفقة بترجمة السيد مشتاق الحلو لـ «تنبِيه الأمة وتنزيه الملة» عن مركز دراسات فلسفة الدين في بغداد.



التاسع عشر، وهو يعني بذلك الحكومة الدستورية غير المستبدة. وكانت مثل هذه الحكومة توصف لدى الكتاب العثمانيين في ذلك العصر، بتوصيفات من قبيل: «مقيدة» و«معتدلة» و«محدودة». والقيد بمعنى الشرط، والمحدود هو المؤطر بحدود، أي بشروط.

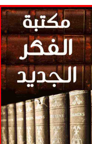
ويعتقد الدكتور عبد الهادي الحائري ان هذه الكلمة وفدت من التركية، وأول من استخدم مصطلح المشروطة باللغة الفارسية، هو ميرزا حسين خان سبهسالار سنة ١٨٦٨ حين كان سفيراً لإيران في الامبراطورية العثمانية، اذ وردت هذه الكلمة في بعض التقاريرالتي اعدها ساعتئذ[١].

الزمان الرابع: المحاكاة الشكلية للغرب (١٩٢٥ ـ ١٩٤٥)

يبدأ هذا الزمان بنهاية العصر القاجاري، وتولي رضا شاه (١٩٢٥ ـ ١٩٤١) للسلطة، وباستلامه للسلطة انخرطت إيران في حقبة جديدة من تاريخها، واتخذ مسار التحديث فيها نهجاً مغايراً، بعد ان انصب اهتمام رضا شاه على بناء دولة شديدة المركزية، سعى فيها إلى استعارة نموذج التمدن الغربي في الآداب والفنون والادارة والتعليم والتصنيع، والعمل على تشكيل البنية الاقتصادية التحتية للدولة. وانفتحت إيران في عصره على أوروبا، ثم على الولايات المتحدة بعد الحرب العالمية الثانية، وتعززت علاقة الشاه بالجمهورية الجديدة التي أسسها اتاتورك على انقاض الخلافة العثمانية في تركيا، وكان رضا خان شديد الاعجاب بإسلوب مصطفى كمال اتاتورك في التحديث، فعمل على تقليده،

---

(١) حائري، عبد الهادي. تشيع ومشروطيت در إيران ونقش إيرانيان مقيم عراق. طهران: امير كبير، ١٣٦٤=١٩٨٥، ص٢٥٢.



والاهتمام بإقتباس أساليبه ومقرراته وفرضها على المجتمع الإيراني، من قبيل تغيير التقويم من الهجري القمري إلى الهجري الشمسي، الذي وضعه الشاعر عمر الخيام في وقت متأخر، وحظر الحجاب، وخلعه بالقسر والإكراه، وملاحقة رجال الدين، ومنعهم من ارتداء العمامة واللباس الموروث الخاص برجال المؤسسة الدينية، ولم يستثن من ذلك إلّا من بلغ درجة الاجتهاد، وحصل على اجازة بذلك من أحد المراجع المعروفين. وبعد تغلغل الدولة وهيمنتها على مرافق الحياة العامة، وتدخلها فيما هو خاص وشخصي، ضاق فضاء الحرية، واختنق الاجتماع الإيراني، وضاق ذرعا بالمعاناة الشكلية الزائفة للغرب، واستنساخ ماهو شكلي من تجربة اتاتورك[(١)].

وظهرت في هذه المرحلة نزعة قومية تعصبية، تدعو للعودة إلى ماضي إيران قبل الإسلام، وتعتبر الإسلام دخيلاً على إيران، وترى في العرب الفاتحين مستعمرين قضوا على حضارة البلاد، ودمروا التمدن الإيراني العريق. وتبدو هذه النزعة بوضوح في آثار أحمد كسروي وصادق هدايت، وغيرهما[(٢)].

واحمد كسروي (١٨٩٠ ـ ١٩٤٥) كان أحد رجال الدين في اذربايجان، وهو كاتب غزير الانتاج، وكتاباته من أبرز عناوين الضجة في هذه المرحلة، قاد حملة نقد واسعة للمعتقدات الشيعية، واهتم بإحياء ميراث إيران العتيق.

اصدر كسروي تسعة وتسعين عدداً من مجلة «بيمان» وخمسة

---

(١) د. بهنام، جمشيد. مصدر سابق. ص١٣٣ ـ ١٣٤.

(٢) المصدر السابق. ص ١١٦.



وعشرين عدداً من «برجم» وصنف سبعين كتاباً، نشرت اغلبها في عقدي الثلاثينيات والاربعينيات. تمحورت آثاره حول التاريخ، والادب الفارسي والاذربايجاني، والحياة الاجتماعية، والمعتقدات الشيعية.

كتب «بيرامون إسلام» وادّعى انه لم يبق من الإسلام شيء في زماننا، وليس هناك سوى الحضارة الغربية في هذا العصر. وألف «شيعيكري» الذي ترجم تحت عنوان الشيعة والتشيع في عام ١٩٤٣، هاجم فيه المعتقدات الشيعية. طرح ما اسماه «باكديني» أي الدين الطاهر، ادعى انه جمع فيها مشتركات الأديان، كان متأثراً بالنزعة العلمية للقرن التاسع عشر. وقتل في المحكمة على يد فدائيان الإسلام سنة ١٩٤٥، بعد صدور فتاوى بقتله.

وبسبب القسوة البالغة لنظام رضا شاه، ومصادرته للحريات، مضافاً إلى آثار الحرب العالمية الثانية على إيران، لانعثر في هذه المرحلة على مكاسب فكرية أو أدبية أو فنية مميزة، خارج نفوذ الحكومة ومؤسساتها.

اندلاع الحرب العالمية الثانية، قضى على حكومة رضا شاه، التي سعت لإحتكار كل شيء، وأصرت على فرض نمط زائف للتحديث، تمحور حول اقتباس الأشكال والمظاهر، وعمل على طمس الرموز الدينية والتقاليد الثقافية المتوارثة، في اللباس والأزياء وغير ذلك. لكن ذلك التحديث الشكلي اصطدم بممانعة اجتماعية، ومقاومة ثقافية ودينية

---

(١) بروجردي، د. مهرزاد. المستنيرون الإيرانيون والغرب. ترجمة: حيدر نجف. مراجعة: د. عبد الجبار الرفاعي. بيروت: مركز دراسات فلسفة الدين ودار الهادي، ٢٠٠٧، ص٥٨ ـ ٦٣.



جريئة، فأفضى في النهاية إلى تجذير الرموز والشعائر والمراسم والتقاليد الثقافية، وتعذر عليه محوها.

الزمان الخامس: الدين كأيديولوجيا للثورة أو لاهوت التحرير (١٩٤٥ ـ ١٩٧٩)

ان تعسف رضا شاه ومن ثم خلفه محمد رضا في فرض النموذج الغربي قسراً على المجتمع الإيراني، ولجوءه إلى العنف أحياناً في ذلك، كما في خلع زي رجال الدين، واكراه النساء على عدم ارتداء الحجاب، في عصر الأب، وتدابر الإبن والأب مع الميراث الإسلامي لإيران، واصرّا على استدعاء الذاكرة الغارقة في التأريخ، ومختلف المفاهيم والاشارات والرموز والعناصر المكونة لها، بغية القطع مع السياقات الإسلامية والماضي القريب للمجتمع الإيراني. نجم عن هذا السلوك تكريس الشعور بالانتماء إلى الإسلام، وكشف المكاسب الهائلة التي انجزها الإيرانيون بعد اعتناقهم لهذه الديانة[١]، وبموازاة ذلك انخرط بعض المثقفين في دعوة لتأصيل «الهوية» و«الذاتية» أو العودة إلى الذات، ونقد كافة صور التغريب في الحياة الإيرانية، وبلغ النقد حد الاتهام بالخيانة للمثقفين المنبهرين بالغرب، المنادين بضرورة استعارة ثقافته ونمط تمدنه[٢]. وظهرت في هذه الحقبة مجموعة من الحركات السياسية، ترتكز مرجعيتها على قراءة أيديولوجية نضالية للإسلام، تستقي

(١) ألف الشيخ مرتضى مطهري كتاباً مفصلاً، تحدث فيه عن «الخدمات المتبادلة بين الإسلام وإيران». مترجم إلى العربية مطلع ثمانينيات القرن الماضي.

(٢) ألّف جلال آل أحمد كتاباً في جزئين، بالغ في تخوين واتهام المثقفين المستنيرين، بعنوان «المستنيرون بين الخدمة والخيانة». ترجمه إلى العربية: حيدر نجف، وأصدره مركز دراسات فلسفة الدين في سلسلة كتاب قضايا إسلامية معاصرة.



مشروعية الاحتجاج والثورة على النظام القائم، من العقيدة والشريعة. وأسرفت بعض الحركات في تأويلها للنص فاختزلته في لافتات وشعارات للتعبئة الجماهيرية والكفاح والمقاومة.

وكان علي شريعتي من أبرز دعاة القراءة الايديولوجية النضالية للإسلام، ذلك انه عاش في عصر طغى فيه صوت مقاومة الاستعمار، والثورة على الأنظمة التابعة له، وتسابق المثقفون لتأييد ومساندة الانتفاضات والحركات الثورية، ومنذ بداية حياته أغواه بريق الشعارات، وشغف بفعل الاحتجاج والاعتراض، فتضامن مع استغاثات الكادحين، ولوعة المحرومين، وأنين المعذبين. وانصب اهتمامه، وتمحورت جهوده على تأويل النص تأويلاً ثورياً، وملاحقة والتقاط مواقف المعارضين والثوار في التاريخ الإسلامي، وتمجيد ذكراهم، والاشادة بشعاراتهم، واعتبارهم الممثلين الحقيقيين للدين والإنسان في الإسلام، والتهكم على سواهم، أو الإنتقاص من نتاجاتهم، مهما كان عطاؤهم، فمثلاً يكرر ان مكانة أبي ذر الغفاري أهم، وأثره أعظم في تاريخ الإسلام، من الفيلسوف ابن سينا[1].

تأثر شريعتي بمناخات المقاومة والعودة إلى الذات، وسط المثقفين والطلاب المبتعثين في باريس من العالم الثالث، واعجب بخطاب «المعذبين في الارض»، لفرانتز فانون، وسعى لمحاكاته في كتابه «العودة إلى الذات». لكنه تجاوز خطاب فانون الذي تمحور حول الخصوصيات

(١) جعفريان، رسول. جريان ها وسازمان هاي مذهبي ـ سياسي إيران (از روي كار امدن محمد رضا شاه تا بيروزي انقلاب إسلامي)، قم: ط٦، ١٣٨٥ش. ص ٧٥ ـ ٨١.

(٢) شريعتي، د. علي. مجموعه آثار. طهران: ج٧: ص١٣٤.



العرقية والسياقات التاريخية والثقافية للعالم الثالث، وأكد على تكريس الجذور الإسلامية. يكتب شريعتي: (حينما نتحدث عن العودة لجذورنا، نتحدث في الواقع عن العودة إلى جذورنا الثقافية... ان العودة لا تعني اعادة اكتشاف إيران ماقبل الإسلام، وانما تعني العودة إلى جذورنا الإسلامية)[1].

وتتكرر في آثار شريعتي مفهومات الاصالة، والهوية الحضارية، والذاتية، حتى انه خصص للعودة إلى الذات أحد أهم كتبه، وعالجها في موارد مختلفة من آثاره. وطغت في هذه المرحلة لدى المثقفين الإيرانيين فكرة الذاتية، والعمل على اكتشاف السياقات الاجتماعية والثقافية والدينية للهوية الإيرانية.

وكان الدكتور أحمد فرديد (١٩١٠ ـ ١٩٩٤) أحد أبرز المفكرين الذين كرسوا حياتهم لقضية الهوية واستدعاء المواريث والخصوصيات الحضارية الذاتية، وعرف عنه تبرمه وسخطه على كل ماهو وافد إلى البيئة المحلية الإيرانية من الغرب. وقد كان له دور رائد في تعليم الفلسفة الألمانية في إيران، واعتناق آراء هايدغر، وتشغيل بعض مقولاته في المجال التداولي الإيراني، وعرف عنه تطبيقاته لنظريات هايدغر في دراسة الحضارة الغربية، وآثارها السلبية خارج محيطها الخاص، فمثلما يعتقد هايدغر بأن (كل حقبة من حقب التاريخ تختص بسيادة حقيقة معينة

---

(١) المصدر السابق. ج١: ص٢٠٩.

(٢) شريعتي، د. علي. مجموعه آثار. ج١٦: ص٥١ ـ ٥٢.

(٣) المصدر السابق. ج١٦: ص٦٢.

(٤) المصدر السابق. ج٤: ص٣٨٣.

(٥) شريعتي، د. علي. مصدر سابق. ج١١: ص١٣٦.

(٦) المصدر السابق. ج١٤: ص٣١٩.

(٧) بروجردي، د. مهرزاد. مصدر سابق. ص١٧١ ـ ١٧٢.



تطغى على بقية الحقائق، فيما تقذف بما سواها إلى الهامش). يرى فرديد أيضاً بأن (الغربيين أضاعوا الله، واستبدلوه بإله آخر، هو النفس المادية، أو النفس الأمارة بالسوء). كما يؤكد ان للبشر ثلاثة أبعاد: الأول علمي، والثاني فلسفي، والثالث معنوي، ومع ان (الأول والثاني احتلا مساحة واسعة في السنن الفكرية الغربية، لكن الثالث ظل غائباً وباهتاً، بشكل فاضح).

نحت فرديد مصطلحات تتضمن توصيفات، ذات دلالات هجائية، مشبعة باحكام سلبية بالغة الرفض لمحاولات التعاطي مع الفكر الغربي، فهو يعبر عن انفتاح المسلمين على المعارف اليونانية، بتعبير «يونان زدكي» بمعنى الوباء اليوناني، أو الاصابة باليونانية، أو التسمم باليونانية، وهكذا يسمي ماجاء من الغرب وآثاره في عالمنا بـ «غرب زدكي» وهو كالمصطلح السابق يشير إلى: الوباء الغربي، أو الاصابة بالغرب، أو التسمم بالغرب.

ويتعرض فرديد وتلامذته ومريديه إلى نقد حاد من الاصلاحيين الإيرانيين اليوم، فهو يوصف بأنه «فيلسوف ضد الفلسفة» حسب داريوش آشوري، وهو «منظر القراءة الفاشستية للدين»، حسب عبدالكريم سروش، و«رجل النظام في كل زمان»، ففي عصر الشاه محمد رضا، منحه النظام فرصة التعبير عن افكاره والتبشير بها، عبر المحاضرات والدروس الجامعية والخطابات والحلقات النقاشية، بل اشترك في مؤتمر تدوين ايديولوجيا حزب الشاه رستاخيز «البعث» سنتي ١٩٧٦ ـ ١٩٧٧، فكتب مدخل ايديولوجيا هذا الحزب. وبعد الثورة الإسلامية اتيحت له حرية واسعة للتعبير عن افكاره ومقولاته حول: خلاص البشرية من كل طاغوت وطاغوتي، والجهاد ضد الطاغوت، والايمان بالآخرة، وامام



العصر والزمان، لمواجهة الغرب والحداثة، والترويج لرؤيا محيي الدين بن عربي، ومفاهيم هايدغر[1].

استعار جلال آل أحمد (١٩٢٣ ـ ١٩٦٩) مفهوم وباء الغرب «غرب زدگي» من فرديد، لكنه صاغه صياغة ايديولوجية، وعبأه بأفكاره، التي استقى شيئاً منها في المرحلة الماركسية من حياته، وهي أفكار تمنح آلات الانتاج والماكنة دوراً مركزيا في حركة التاريخ، وبناء المجتمعات وفقاً لمعاييرها الخاصة.

يعرّف آل أحمد «وباء الغرب» بأنه (مجموعة الاعراض التي تطرأ على حياتنا، في جوانبها الثقافية والحضارية والفكرية، من دون ان يكون لها أية جذور في التراث، أو أي عمق في التاريخ، وبدون ان يكون دخولها تدريجياً، يسمح بالاستعداد لها، وانما تداهمنا دفعة واحدة، لتقول لنا: أنا هدية الآلة اليكم، أو قل انها الممهد للآلة). ويعرف آل أحمد بتوجسه الشديد من كل شيء يرمز للغرب وثقافته، وبالأخص معطيات التكنولوجيا الغربية، فهو يرى ان كل شيء في عالمنا تدنسه الماكنة، و«يتمكنن»، وعندما يتمكنن يجري تهشيمه ونسفه.

ولعل مصدر هذا الفزع هو خيبة الأمل المزدوجة، من الغرب بقناعه الامريكي، الذي اسقط حكومة الدكتور محمد مصدق، واطاح باصلاحاته، التي جسدت بعض احلام جلال آل أحمد والنخبة الإيرانية، وخيبة الأمل من الاتحاد السوفيتي، الذي يرمز للماكنة والسلع الغربية أيضاً، وما يلاحظه آل أحمد من قيم وثقافة وافدة، يفرضها نمط الماكنة

(١) الرفاعي، د. عبدالجبار. مصدر سابق. ص٢٧١ ـ ٢٧٤.



والسلعة الآتية من الغرب، وما تمثله الماكنة من مركزية محورية في خلق اشكالية التغريب الحضاري.

وقد نشطت في هذه المرحلة مجموعة حركات سياسية عملت على تأويل الإسلام تأويلاً ماركسياً، أو اشتراكياً، أو ليبرالياً، أو كفاحياً ونضالياً، وامتد تأثيرها في الحياة السياسية والثقافية والاجتماعية إلى ما بعد انتصار الثورة الإسلامية عام ١٩٧٩.

بالرغم من اختزال هذه الورقة واشاراتها العاجلة لمراحل التحديث وأبرز عناوين الضجة في مسار حركة التحديث الإيرانية، لكن تعذر عليها تناول رموز ومفكرين وفقهاء، كان لهم أثر مميز في تاريخ إيران القريب، لان مداخلة في مؤتمر ليس بوسعها استيعاب كل ذلك، ونتمنى التحدث عنهم في مناسبات لاحقة.

وتنبغي الاشارة إلى أبرز اولئك الاعلام، وهم: ميرزا فتحعلي آخوندزاده (آخوندف) (١٨١٣ ـ ١٨٧٨)، ، ميرزا عبدالحسين آقا خان كرماني (١٨٥٣ ـ ١٨٩٦)، زين العابدين مراغه أي (١٨٣٩ ـ ١٩١١)، عبدالكريم حائري يزدي (١٨٦٠ ـ ١٩٣٦)، حسن المدرس (١٨٦٩ ـ ١٩٣٧)، محمد علي فروغي ذكاء الملك (١٨٧٥ ـ ١٩٤٢)، ميرزا رضاقلي شريعت سنكجلي (١٨٩٠ ـ ١٩٤٣)، صادق هدايت (١٩٠٢ ـ ١٩٥١)، مجتبى نواب صفوي (١٩٢٤ ـ ١٩٥٥)، نيما يوشج (١٨٩٥ ـ ١٩٥٩)، حسين بروجردي (١٨٧٥ ـ ١٩٦١)، أبو القاسم كاشاني (١٨٨٢ ـ ١٩٦١)، محمد مصدق (١٨٨٢ ـ ١٩٦٧)، فخر الدين شادمان (١٩٠٧ ـ ١٩٦٧)، حسن تقي زاده (١٨٧٨ ـ ١٩٦٩)، مرتضى مطهري (١٩٢٠ ـ ١٩٧٩، محمود طالقاني (١٩١٠ ـ ١٩٧٩)، علي دشتي (١٨٩٤ ـ ١٩٨١)، محمد حسين بهشتي (١٩٢٨ ـ ١٩٨١)، محمد



حسين طباطبائي (١٩٠٢ ـ ١٩٨١)، كاظم شريعتمداري (١٩٠٣ ـ ١٩٨٦)، محمد تقي شريعتي (١٩٠٧ ـ ١٩٨٧)، علي أكبر حكمي زاده (ـ ١٩٨٧)، روح الله الخميني (١٩٠٢ ـ ١٩٨٩)، مهدي بازركان (١٩٠٧ ـ ١٩٩٤)، محمد يدالله سحابي (١٩٠٦ ـ ٢٠٠٢)، حسين علي منتظري (١٩٢١ ـ)، حسين نصر (١٩٣٣ ـ)، وداريوش شايغان (١٩٣٥ ـ).



د. عبد الجبار الرفاعي

إنقاذ النزعة الإنسانية في الدين





